BIBLIOTECA APOLOGÉTICA

DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

VI

Tercera parte: JESUCRISTO Y LA IGLESIA

VOLUMEN SEGUNDO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA
publicada por B. Herder de Friburgo

— POR EL —

DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — Cortes, 581

MCMXV

CAPITULO XI

Escritura y tradición

I. Doctrina de la Sagrada Escritura.—1. Gracia y verdad han sido dadas por Cristo para todas las gentes y todos los tiempos. Predicación de Jesús y de los Apóstoles.—2. Por qué Jesús nada dejó escrito.—3. La palabra oral influye más en el corazón y en la voluntad. Ninguna religión fué fundada por medio de escritos.—4. También los Apóstoles se valieron más de la palabra hablada para influir mejor en el espíritu y en el corazón de los oyentes.—5. La tradición en pro del culto divino. Precauciones contra la profanación. Los misterios.—6. Disposiciones para la fiel custodia de la tradición.—7. Las Epístolas de los Apóstoles son escritos circunstanciales.—8. Los Evangelios no intentan darnos una vida completa de Jesús. Contenido de la predicación apostólica.—9. La Iglesia no fué fundada por medio de escritos.—10. Las Escrituras son más recientes que la Tradición.—II. Los padres más antiguos sobre el principio de la Tradición.—11. La Tradición en el sentido objetivo y en el subjetivo. Los Padres respecto á la Tradición.—12. Uso de la Sagrada Escritura entre los Padres Apostólicos.—13. La gnosis dió motivo á una determinación más precisa de la Tradición.—14. Ireneo y Tertuliano.—15. La doctrina secreta de los gnósticos. La verdadera tradición en las Iglesias apostólicas y especialmente en la romana. Fe sin escrituras. Sucesión del episcopado y carisma de la verdad.—16. Tertuliano pone de relieve la diferencia entre la tradición y la especulación escritural. La regla de fe. Las Escrituras son instrumentos.—17. La Iglesia griega. Clemente de Alejandría. Tradición secreta. La verdadera gnosis.—18. Orígenes rechaza la tradición secreta. La interpretación alegórica de la Biblia presupone la tradición eclesiástica.—III. Supuesta contradicción con el principio de la Tradición.—19. Supuesta contradicción con el principio de la Tradición. Bautismo de los herejes. Verdad y observancia.—20. Tertuliano.—21. San Cipriano.—22. San Agustín. Confesión de fe y Escritura. La Escritura no podía ser leída por la mayor parte.—23. San Cirilo.—24. La Sagrada Escritura es la fuente principal, pero interpretada por la Iglesia.—25. San Atanasio.—26. Expresiones no bíblicas en el símbolo. No hay nuevo estadio desde el Niceno.—27. Eusebio. San Agustín.—28. La escritura sobre los dogmas principales del Cristianismo.—IV. Doctrina eclesiástica de los tiempos posteriores sobre la escritura y la Tradición.—29. La doctrina posterior.—30 Vicente de Leríns.—31. Explicación más amplia de su principio.—32. Criterio de San Agustín.—33. Liturgia y rito.—34. La Tradición no es sólo complemento externo de la Sagrada Escritura.—35. Los escolásticos.—36. Abelardo.—V. Los reformadores y el Tridentino.—37. Los reformadores. Principio escrito y principio material.—38. Símbolos.—39. Suficiencia, perspicuidad y eficacia de la Escritura.—40. Contradicción entre el principio formal y el

material.—41. El Tridentino sobre las tradiciones apostólicas.—42. Belarmino. Cano.—43. Principio protestante y principio católico.—44. La Tradición á la luz de la Historia.—45. Las catacumbas.—VI. DIFICULTADES DE LA PRUEBA DE LA TRADICIÓN.—46. Dificultades de la demostración científica.—47. El bautismo de los niños.—48. Möhler.—49. Exposiciones deficientes de algunos Padres. Justino, Tertuliano, Orígenes, San Agustín.—50. Concilios. Reformadores.—51. Leyendas.—52. El Vaticano.

I. *La doctrina de la Sagrada Escritura*

1. Gracia y verdad han sido dadas por Cristo para todas las gentes y todos los tiempos. Predicación de Jesús y de los Apóstoles.—*Gracia* y *verdad* son los dos grandes carismas celestiales que el Hijo de Dios hecho hombre dió al hombre perdido como don del bondadoso Padre y Creador (*Juan*, I, 14, 17). El mismo quiso ser para todos el camino, la verdad y la vida (XIV, 6), porque nació y vino al mundo, para dar testimonio de la verdad... Todo aquel que es de la verdad, escucha su voz (XVIII, 37). Jesús consumó la obra que el Padre le había encomendado. El está en los fieles y el Padre en Jesús, para que todos sean consumados en *una* cosa, «y para que conozca el mundo que tú me has enviado y que los has amado como tú me amaste á mí» (XVII, 23).

La *vida y obra de Jesús* debían ser un *modelo* de la vida y obra de sus discípulos y de la Iglesia. Su gracia y su verdad, destinadas á los hombres de todos los tiempos, fueron confiadas á su institución, para que se transmitieran á todas las generaciones de todos los siglos. El Señor mismo dió á sus discípulos las instrucciones necesarias, no solamente para que continuaran su predicación, sino para que la extendieran por todos los ámbitos de la tierra. Lo que El había predicado en los estrechos límites de Palestina, los Apóstoles debían anunciarlo á todas las gentes; lo que El les había confiado en la intimidad familiar, «en secreto,» debían predicarlo ellos en las calles; porque no hay cosa escondida que no haya de ser revelada. Para la segura ejecución de esta misión evangélica, los Apóstoles recibieron la virtud de lo alto. Pero

la manera de ejercitarla fué enseñada por Jesús, con su *ejemplo* y con su *mandato*. Con el ejemplo, esto es, con la enseñanza oral de sus doctrinas, y con su mandato: «Idos, y enseñad y bautizad á todas las gentes, etc.»

2. **Por qué Jesús nada dejó escrito.**—Nada dejó *escrito* Jesús, ni un resumen de sus revelaciones, ni una instrucción para uso de los Apóstoles. Proclamó á voces el Evangelio, la buena nueva, atravesando toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y predicando el Evangelio del reino (*Mat.*, IV, 23). Si se reuniesen todas las frases con que los Evangelios designan el Evangelio, la doctrina, la palabra, la predicación, los mandamientos de Jesús, y se hiciera la colección de los verbos que expresan el publicar el Evangelio, el predicar, el platicar, el dar testimonio, el oir, el recibir, el guardar, etc., se tendría un diccionario maravillosamente rico, así como todo relativo á la obra didáctica de Jesús, un retrato vivo del predicador en medio de sus atentos discípulos y del pueblo que escuchaba silencioso. Pero no se encontraría en parte alguna indicio de haber escrito algo; mas esto no porque el Señor no conociera el medio de la escritura, ni estimara su importancia para la verdad religiosa, puesto que conocía la Sagrada Escritura, remitíase á Moisés y á los Profetas y á lo «que está escrito,» é invitaba á la investigación de las santas Escrituras, á fin de que se conociera lo que en ellas se predijo de él.

El *hecho* es demasiado claro y evidente para que haya de señalarse aquí (1). No requiere tampoco minuciosa discusión la pregunta de *por qué* Jesús no eligió desde el principio el medio de la escritura para difundir sus doctrinas (2). Ni la defectuosa cultura de sus discípulos, ni la posibilidad de falsificaciones, ni la consideración á los tribunales paganos ó á la antigua costumbre judía y á la prohibición de las escuelas hebreas de enseñar de otra manera que oralmente, ni la espera de la próxima Paru-

(1) Oríg., *C. Cels.*, I, 45.
(2) Aberle-Schanz, *Einleitung*, 7 y sigs.

sia, ni el acaso, pueden citarse como razones decisivas. Baste advertir que en los tiempos de la vida de Jesús no pudo existir la necesidad de exponer por escrito sus doctrinas; porque Jesús quería, en primer lugar, influir en el corazón y en la voluntad de sus oyentes, despertar el sentimiento de la penitencia y reunir en torno suyo una comunidad viva y gozosa, que pudiese guardar el nuevo vino en odres nuevas.

3. La palabra oral influye más en el corazón y en la voluntad. Ninguna religión fué fundada por medio de escrituras.—Así como en la *antigüedad* eran en general inseparables *verdad* y *vida*, así Jesús quiso crear con su predicación una vida nueva y conducir primero paulatinamente á sus discípulos á un conocimiento más elevado y á un nuevo orden de cosas. Enseñaba él como quien tiene potestad, no como los escribas y los fariseos; arrebataba los corazones de sus oyentes y encendía á sus discípulos en santo celo por la doctrina divina y la obra mesiánica. Sin embargo de ello, mucho tiempo debía transcurrir antes que la fe se consolidase y purificase en ellos y pudieran entender los misterios. ¿Mas cómo alcanzar este fin por medio de la escritura? Los oyentes, y aun los mismos discípulos, habrían entendido los escritos del Señor tan poco como entendieron el Antiguo Testamento. Y aun se vió obligado el Señor á hablar á las gentes en *parábolas*, porque «tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen.» Si los *discípulos* no entendían la profecía de la pasión y de la resurrección, ¿cómo habían de entender una exposición escrita de la doctrina de Jesús? Cierto es que en las palabras de despedida confiesan ellos que entienden (*Juan*, XVI, 29 y sig.), pero su conducta posterior demuestra que esta confesión era más efecto del ánimo gravemente conmovido, que de una persuasión profundamente fundada. Convenía que toda su naturaleza se transformase y espiritualizase, antes de experimentar vital é intelectualmente luminosa la verdad en su alma. Era preciso que el espíritu y la vida dieran fundamento á su nue-

va vocación. «Porque Dios no dió á los Apóstoles algo escrito, sino que en lugar de la escritura les prometió la gracia del Espíritu Santo. Porque Él—decía Jesús,—os recordará todas las cosas que yo os he dicho [1].»

La razón más *profunda* del magisterio oral de Jesús está, pues, en la gran importancia, en el *poder* subyugador de la palabra viva [2] y del ejemplo. «En efecto, la palabra viva posee una fuerza misteriosa y oculta; al pasar de la boca del maestro al oído del discípulo, resuena allí con más eficacia [3].» «Escribir es un abuso del lenguaje, y el leer en silencio, una mezquina substitución de la palabra. El hombre obra todo lo que puede sobre los demás hombres por su personalidad»—escribe Goethe.—La antigüedad no conoce un solo *fundador de religión* que haya instituído una por escrito. Las escrituras de los indos, de los persas, de los chinos, de los egipcios y otros, son más recientes que los fundadores de sus religiones. Budha no dejó nada escrito. «Aquí (en el budhismo) vemos con más claridad que en parte alguna que, en el tiempo de la vida del Maestro, no se sintió la necesidad de escribir los acontecimientos de su vida ni la de consignar su doctrina en un canon sagrado. Su presencia lo era todo en todo, y sólo raras veces se levantaba en el ánimo de sus oyentes el pensamiento de lo por venir, ó de una gran fama en lo por venir [4].» Confucio, Laotsé y Zoroastro no son fundadores de religión, sino reformadores, que coleccionaron, ordenaron y segregaron la materia tradicional. Mahoma, en cambio, tuvo buen cuidado de que fueran escritas sus revelaciones, pero se incluyó en la serie de los Profetas, que de igual manera escribieron sus revelaciones siguiendo el mandamiento de Dios.

Si también queremos mencionar en esta categoría á

(1) Cris., *In Matth. hom.*, 1, 2.
(2) Thom., *S. theol.*, 3, q. 41, a. 1; M. Cano, *L. theol.*, 7, 3, 4.
(3) Jerón., *Ep. ad Paulin.*, 53, 2; Paulsen, *Die deutschen Universitäten*, I, 1893, 69 y sigs.; Möhler, *Einleit.*, 25, 63 y sigs.
(4) M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1874, 27; *Natürliche Religion*, 1890, 538, 543.

Moisés, ha de advertirse que la religión ya existía y que no fué fundada por él. La Alianza se pactó con Abraham; el signo de la Alianza estaba dado. Moisés tuvo que escribir y publicar por mandato de Dios la legislación para la renovación de la Alianza. De este modo adquirió la Sagrada Escritura para la teocracia judía la misma importancia que los códigos para los Estados políticos. Pero aun aquí el derecho precede á los códigos. La mayor parte de los Profetas nada dejaron escrito. Los autores de los libros de la Sabiduría y de los Salmos pusieron por escrito, bajo la inspiración del Espíritu Santo, la sabiduría, predicada oralmente durante mucho tiempo, así como la efusión del sentimiento religioso, y transmitieron á la posteridad las esperanzas mesiánicas [1]. Los judíos consideraban la Escritura como insuficiente para la salvación.

Pero Jesús era más que un profeta, era también el Dios revelador, que podía publicar la verdad en todo tiempo. ¡Con qué hechizo debía obrar su palabra en los oyentes! ¡Qué subyugadora debía manifestarse su sabiduría en las disputas con los escribas y los fariseos! ¿Quién podría imaginarse aquella majestuosa aunque sencilla personalidad en actitud de escribir meticulosamente las cartas para confiar al mudo papel las palabras de vida y de verdad? Pero á los que negaban la fe porque Cristo no escribió su misma doctrina y porque únicamente sus discípulos hicieron de él un Dios, les contesta San Agustín que tampoco deben creer á los filósofos más afamados, puesto que solamente por los escritos de los discípulos tenemos noticias de ellos. Pitágoras no escribió nada ni de sí mismo ni de cosa alguna. Sócrates fué enemigo declarado de la escritura [2].

4. También los Apóstoles se valieron más de la palabra hablada para influir mejor en el espíritu y en el corazón de los oyentes.—Parece que el caso es distinto

(1) *Ecl.*, VI, 18-37; VIII, 9-12, 24; Sepp, *Leben Jesu*, III, 1900, 102 y sigs.
(2) *De cons. evv.*, 1, 7, 12.

tratándose de los Apóstoles. Después de la muerte y de la resurrección del Maestro, ¿no habrían deseado poseer el conjunto de la revelación de Cristo y con esto una instrucción segura para el ejercicio de su misión? ¡Qué impresión no hubiera hecho en sus oyentes, si hubiesen podido mostrarles un autógrafo del Señor, del Hijo de Dios! Y, sin embargo de ello, no tan sólo no dejó el Señor nada escrito á los Apóstoles, sino que les recomendó enérgica y repetidamente la palabra oral, la predicación, como medio para la difusión de sus doctrinas (*Mat.*, XXVIII, 19; *Marc.*, XVI, 15 y sigs.; *Juan*, XVI, 12 y 13; *Luc.*, XXIV, 48 y 49; *Hechos*, I, 8). Y los Apóstoles entendieron y cumplieron tan bien este mandato, el cual, por otra parte, no significa una prohibición (1), que consideraron precisamente la misión divina para la predicación oral como la condición fundamental de la fe y de la vida cristianas (2). Aun en las Epístolas y en los Hechos de los Apóstoles podría reunirse una colección abundante de expresiones que se refieren al magisterio oral. La tradición oral se consideraba como única fuente.

Para los Apóstoles eran mucho más decisivos los *motivos* de índole preferentemente *externa*, que antes hemos alegado, contra la palabra escrita, sin que por ello se debilitaran los motivos interiores. Los Apóstoles tenían que obrar en una sociedad enemiga de judíos y paganos, expuestos á continuas persecuciones. Mas ellos no podían obrar más que por medio de la palabra viva, pues la fundación de Iglesias, y la conversión de los infieles necesitaba una demostración más poderosa que la que podía ofrecer un simple escrito, aunque fuera inspirado. En efecto, éste exigía á su vez nueva demostración. En cambio, los Apóstoles podían dar á su predicación un testimonio vivo

(1) Chemnitz (*Examen Conc. Trid. ed. Preuss.*, 1861, sectio I, 3, pág. 7, 16) objeta á Payva de Andrada que, en este caso, la Sagrada Escritura hubiera sido compuesta contra la palabra y la voluntad de Cristo; cosa que no querían confesar paladinamente los católicos para no excitar al pueblo. Chemnitz y Belarmino ofrecen también las pruebas principales.

(2) *Rom.*, X, 14 y sigs.; *Efes.*, IV, 7-14; *Hebr.*, II, 1, 3, 4.

con la manifestación del espíritu y de la virtud que acompañaba á su predicación, y con los dones espirituales que se comunicaban á los bautizados. Aquí también era el espíritu viviente el que estaba realmente en la palabra, en la palabra de la vida.

Es cierto que los Apóstoles, como Jesús mismo, se refirieron repetidamente á la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento [1] y á argumentos racionales; pero de una manera secundaria, para confirmar y explicar la predicación. Mas el Antiguo Testamento era reconocido ya por los judíos como Escritura Santa, y por su antigüedad y su sabiduría, había de imponerse á los paganos. La demostración procedía siempre de la nueva institución, de la vida y obras de Cristo, que estaba profetizada en el Antiguo Testamento. Y precisamente cuando por las antiguas profecías se daba á conocer la manifestación y la vida del Mesías, mostrábase el espíritu viviente con nueva luz en el Cristianismo. La *razón*, en cambio, debía ofrecer el punto de apoyo para la fe, y disipar los prejuicios que había engendrado una antigua costumbre de la fe y de la vida en todas las clases del pueblo, así judíos como paganos. Todo esto no era sino preparación y sostén de la predicación del Evangelio. A los Apóstoles se les había confiado la semilla de la palabra divina, pero como una semilla que tiene en sí la fuerza germinativa sobrenatural, como una semilla que, fecundada por el Espíritu Santo, debía sembrarse en la pervertida sociedad como nuevo fermento que iniciara un proceso de transformación radical. Tal proceso de fermentación, que debía aferrarse á todas las fibras del corazón humano y á todas las condiciones de la vida, no podía producirse sino por medio de la palabra de la vida manifestada en el Espíritu de Dios.

5. La tradición en pro del culto divino. Precauciones contra la profanación. Los misterios.—Más nece-

(1) V. León XIII, Encícl. *Providentissimus*, 18 Nov. 1893. Sobre las tradiciones de los Padres según los judíos, v. *Mat.*, XV, 2; *Marc.*, VII, 3, 5, 9, 13; *Col.*, II, 8; *Gál.*, I, 14; José Flavio, *Ant. Jud.*, XIII, 10, 6.

saria era la tradición viviente para el *culto divino* con toda su corona de actos santificantes y de prácticas devotas. En un texto decisivo se refiere San Pablo, á propósito de la *celebración de la Eucaristía*, á lo que él recibió del Señor y enseñó á los fieles (I *Cor.*, XI, 23). Ahora bien, como vemos por este pasaje y sabemos por los Hechos de los Apóstoles, esta solemnidad constituía el centro de la liturgia cristiana. Cuando el Apóstol alaba á los corintios (I *Cor*, IV, 17, XI, 2; XIV, 33; XV, 1, 3), porque en todo se acordaban de él y observaban fielmente las tradiciones que El les había transmitido, lo hace para dar fuerza á sus disposiciones sobre la conducta de las mujeres en el culto divino. Que «las mujeres callen en la Iglesia» ha llegado á ser proverbial. De igual manera invita á los tesalonicenses (II *Tes.*, II, 15; III, 6. I *Tes.*, IV, 1, 2) á que mantengan lo que se les ha enseñado, ya sea de palabra, ya por una Epístola [1]. Exhorta á los creyentes, que están en Roma, á que no pierdan de vista á los que causan divisiones y escándalos contra las doctrinas que aprendieron (*Rom.*, XVI, 17); porque la vida debe ser digna del Evangelio (*Filip.*, I, 27). «Arraigados y fortificados en la fe como la aprendisteis, sed ricos en el hacimiento de gracias» (*Col.*, II, 7). Y aún si se quisiera suponer algo formal (camino) para las instrucciones morales, habría que admitir una tradición oral de ellas.

De otra suerte ¿cómo se quieren explicar las palabras del Señor, de no dar lo santo á los perros ni echar margaritas á los puercos (*Mat.*, VII, 6), sino suponiendo que con ellas se recomienda á los «administradores de los *secretos de Dios*» *cautela* en la *predicación* y en la *enseñanza*? La íntima vida de la gracia, los latidos del Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo, sólo podían experimentarse y reconocerse enteramente en la Iglesia. Cuanto más sujetas se

(1) Chemnitz (*Exam. Conc. Trid. ed. Preuss.*, 1861, sectio 2, 15, p. 30) llama á esto la razón más aceptable de los papistas; se daría por convencido si éstos pudieran dèmostrar la apostolicidad de una tradición con la misma certeza que la de una epístola. Además, entonces no existían todavía todos los escritos del Nuevo Testamento.

veían las Iglesias apostólicas al modelo de los colegios romanos, á fin de conseguir para los fieles la protección de la ley, tanto más se imponía el deber de fundamentar la vida interior eclesiástica en la tradición viviente. De lo contrario, ¿cómo explicár que no encontremos nunca en la Sagrada Escritura ni siquiera una precisa descripción del rito del bautismo, y que ni aun se nos instruya con seguridad respecto á la forma empleada por los Apóstoles? ¿No sería digno de admiración el ver que aun la celebración de la Santa Eucaristía sea más supuesta como algo conocido, que descrita? Pero ¿quién hubiera considerado necesaria entonces tal escritura, cuando todos tomaban parte en aquel sagrado rito todas las semanas ó quizás todos los días? Un escritor protestante observa que sería interesante y útil, para alejar tantas disensiones teológicas y confesionales, conocer el modo y la manera cómo el Señor y sus Apóstoles pronunciaban sobre el pan y el vino la oración eucarística [1]. También para nosotros los católicos sería interesante; pero al mismo tiempo pensamos que, si la Sagrada Escritura nada dice, ó si lo que ella dice no es fácil y claramente explicable, las Iglesias católicas, con sus festividades de los misterios, que se remontan hasta los Apóstoles, son las únicas llamadas á dar testimonio sobre este punto.

Hacía ya mucho tiempo que los *misterios de los griegos* habían sentado un precedente para esta clase de culto, el cual era accesible solamente á los iniciados. Es verdad que Jesús no «dejó un depósito determinado de doctrinas reveladas y de reglas de vida... á la Iglesia para conservarlas invariablemente, y tomar de él, según las necesidades, las propias leyes de fe [2];» pero Jesús confió á los Apóstoles los misterios del reino, para que fueran enseñados y administrados y hechos fecundos para la vida. Instituyó los sacramentos para distribuirlos á los dignos,

(1) *Realenzykl.*, I, ² 49.
(2) Hase, *Polemik*, 75; Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, I, ² 1845, 174.

y confió su distribución á los Apóstoles. Con esto se dió una organización y un organismo de los auxilios espirituales de la gracia, para que, perdurando vitalmente en la Iglesia, asegurasen la existencia y eficacia del Cristianismo en todos los siglos. Después de describir Justino la festividad cristiana de la Eucaristía, añade: «Los demonios malos, imitándola, enseñaban que también ocurre esto en los misterios de Mitra; porque vosotros sabéis ó podéis saber que en los misterios se ofrece á los iniciados pan y un cáliz de agua, con ciertas palabras [1].»

6. Disposiciones para la custodia fiel de la Tradición.—Pero los Apóstoles pensaban también en *lo futuro.* Cuanto más se convençían de conocer sólo á Cristo, y á Este como Crucificado, cuanto más noble era su oficio de testimonios del Resucitado, con mayor celo habían de verse impulsados á asegurar la enseñanza futura de su doctrina y la conservación de sus organizaciones é instituciones. Pablo dice á Timoteo á que custodie las sanas doctrinas que de él ha oído, en la fe y en la caridad en Cristo Jesús. «Guarda el buen depósito por el Espíritu Santo que mora en vosotros» (II *Tim.*, I, 13, 14). «Guarda el depósito, evitando las novedades profanas de voces y las contradicciones de ciencia de falso nombre» (I *Tim.*, VI, 20) [2]. «Y las cosas que has oído de mí delante de muchos testigos, encomiéndalas á hombres fieles, que sean capaces de instruir también á otros» (II *Tim.*, II; 2; III, 10). Pero no es solamente la doctrina, sino también todas las disposiciones relativas al culto, se entienden en estas palabras, porque el ejemplo del Apóstol, el ejercicio de su cargo y de su enseñanza eran un modelo para el amado Timoteo, y bien sabía él cómo debía portarse en la casa de Dios. Las

(1) *Apol.*, 1, 66. V. Tert., *De praescr.*, 40.

(2) *Tit.*, I, 9; II, 1, 15; III, 8 y sigs.; Vicent. Ler., *Common.*, 27; Turmel, *L'hist. de la théol. positive*, 199 y sigs.; Schürer, *Die Wahrheit der christl. Offenb. in Neuen Test.*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1900, 1 y sigs., 33; en la segunda de Pedro (I, 19 21; III, 2, 15, 16) se hallaría ya *in nuce* el esquema de la concesión católica con la Sagrada Escritura, pero intrepretada auténticamente. En lo esencial, igual sería el punto de vista de las Epístolas pastorales.

prescripciones y ordenaciones apostólicas, que ya hemos indicado, nos muestran que los Apóstoles estaban enteramente convencidos del mucho cuidado que debían poner en la designación de los pastores y maestros de la Iglesia para la conservación de la verdad y de la gracia cristiana.

7. Las Epístolas de los Apóstoles son escritos circunstanciales.—Verdad es que los Apóstoles escribieron también Epístolas, en las cuales expusieron más extensamente sus doctrinas, reprobaron los abusos y dieron consejos y preceptos, tanto para la vida moral como para el culto divino; y aun para nuestra argumentación nos hemos valido precisamente de estas Epístolas, porque, debido á su carácter y á su contenido peculiar, prueban la tesis que defendemos. Pero las Epístolas no constituyen el principio de la predicación, no constituyen el medio ordinario para el ejercicio de la función apostólica, sino que sirven solamente de complemento á la predicación ó al ministerio personal más ó menos tiempo ejercitado. Son *escritos* de *oportunidad*, cuyos motivos se expresan comúnmente en la epístola misma, y se limitan á tratar de los puntos que dieron inmediata ocasión para escribirlas. Cuando el Apóstol se refiere á las prescripciones dadas por cartas, se trata de cartas á la misma Iglesia [1]. La dirección más general en las dos Epístolas á los Corintios, nada dice en contrario, porque los «santos que están en toda la Acaia» dependen de la Iglesia madre de Corinto. El contenido de ambas Epístolas refleja en todo las circunstancias externas que dieron ocasión á ellas.

Naturalmente, esto no excluye que también fuesen invitadas otras Iglesias, especialmente las vecinas, á *leer las Epístolas* en el culto divino. Así, el Apóstol recomendó á los colosenses que comunicaran sus Epístolas también á la Iglesia de Laodicea para leerlas, así como que leyeran ellos la dirigida á los laodicenses (*Col.*, IV, 16; véase *Efes.*, I, 1). Pero en ningún lugar hallamos que haya sido

(1) II *Tes.*, II, 14; I *Cor.*, V, 9; II *Cor.*, II, 3, 4 9; VII, 8.

ganada para el Cristianismo ninguna comunidad por este medio, en ninguna epístola se dan instrucciones sistemáticas referentes á la propaganda. Todas las Epístolas, aun las *católicas*, tenidas por generales, están dirigidas á comunidades de creyentes [1], y tratan de las circunstancias de ellas más conocidas del autor. Esto es aplicable aun á la *Epístola á los Romanos*, que tiene importancia especial entre las Epístolas del Apóstol, porque está dirigida á una Iglesia no fundada por él, la cual, hasta entonces, le era personalmente desconocida. A pesar de esto, no es quizá un compendio de la dogmática paulina, sino que denuncia un interés apologético bastante importante, que no solamente ha de explicarse por la situación del Apóstol, sino que debe tener una razón profunda en las circunstancias de la Iglesia á la cual se dirige. Es indudable que con esto no se dice que la Escritura es un producto del acaso; pero motivo «casual» y providencia no están en contradicción.

8. Los Evangelios no intentan darnos una vida completa de Jesús. Contenido de la predicación apostólica.—No queremos averiguar si por aquel tiempo estaban ya ó no escritos los Evangelios [2]. Si corresponden á un tiempo anterior, es muy sorprendente que no se utilizaran en las Epístolas (I *Cor.*, IX, 14. I *Tim.*, V, 18); mas si, como es probable, aparecieron más tarde, este hecho es una prueba más en favor de la Tradición. Porque demuestra que no se dieron gran prisa en trasladar al papel pronta y enteramente los recuerdos de la vida de Jesús. Como quiera que sea, de la historia del origen de los Evangelios y de sus propias declaraciones (*Juan*, XX, 30; XXI, 25), resulta que no fueron escritos con el propósito de dar una exposición todo lo completa posible de la doctrina y vida de Jesús, que debía formar la base de la predicación y de la enseñanza. No se sentía la necesidad de ello por cuanto vivían testigos presenciales, y la tradición de los primeros testigos estaba aun fresca en las mentes. «Para

(1) Agust., *De fide et op.*, VII, 11.
(2) V. *Apología*, IV, pág. 436 y sigs.

fundar la fe en Cristo y para el cuidado de la nueva vida religioso-moral, bastaba la predicación apostólica..., el Evangelio de Cristo, que tenía poco de común con los detalles de la vida histórico-terrenal de Jesús [1].»

Por las predicaciones de San Pedro en los Hechos de los Apóstoles, sabemos que solamente los hechos principales de la vida de Jesús constituían el objeto de la predicación apostólica; las Epístolas confirman en absoluto este juicio. De San Pablo, porque no fué testigo presencial de la vida de Jesús, podía sospecharse que se esforzaría por conocer el Evangelio; pero es cierto lo contrario. A este punto debe extenderse también su reserva contra los Evangelios extraños. En sus Epístolas recuerda varias veces la procedencia de la casa de David, la muerte y la resurrección. I *Cor.*, XI, 23 y siguientes, no prueba que tenía delante un texto formulado por escrito [2], ora se interprete el vers. 23 por una tradición inmediata, ora por una mediata. El Apóstol se refiere siempre á la tradición oral. Es posible, y aun es permitido deducir con seguridad del prólogo del Evangelio de Lucas, que varios intentaron hacer diferentes apuntes sobre la vida de Jesús; pero de eso no se sigue que tuvieran misión para ello. En ninguna parte encontramos el hecho de que tales escritos hayan sido aplicados á fines de propaganda. La palabra hablada, la predicación del Evangelio, se consideraba en todas partes como medio para la divulgación del Cristianismo. La observación de San Jerónimo sobre la predicación de San Bartolomé en las Indias según el Evangelio de San Mateo, tampoco puede considerarla Chemnitz como suficiente argumento en contrario.

9. La Iglesia no fué fundada por medio de escrituras.—*La instrucción más amplia de los fieles* se apoyaba preferentemente en el Antiguo Testamento, en la Ley, que tampoco era desconocida de los fieles de las Iglesias pauli-

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 17.
(2) Weizsäcker, *Jahrb. f. deutsche Theologie*, 1876, 503; *Das apost. Zeitalter*, 374.

nas. Cierto que se citan alguna vez Evangelistas (*Hechos*, XXI, 8. II *Tim.*, IV, 5), pero la asociación de ellos con Apóstoles, Profetas, Pastores y Doctores (*Efes.*, IV, 11) prueba que se trataba de una categoría especial de Doctores del Evangelio, no de Evangelistas en el propio sentido [1]. En sentido más lato también los Apóstoles eran Evangelistas (I *Cor.*, I, 17). Si, pues, los Evangelios se formaron realmente con memorias de los Apóstoles respecto á la vida del Señor, de ninguna manera fué propósito de los autores el sustituir ó suplantar con ellas la palabra hablada. Por lo contrario, ellos querían completar, consolidar y profundizar la tradición oral para algunas Iglesias (Mateo, Marcos), ó algunos fieles como representantes de un número mayor (Lucas), movidos por ocasiones especiales para determinados fines. El prólogo del Evangelio de San Lucas da de nuevo una explicación formal sobre esta relación de los Evangelios con la predicación y con la instrucción catequista. Pero el Evangelio de San Juan pone de relieve el fin apologético y dogmático (*Juan*, XX, 31).

El Evangelio de San Juan alude repetidamente, sobre todo al final, á la *insuficiencia*, no solamente del cuarto, sino de todos los Evangelios en general, porque la vida de Jesús, tan abundante en hechos, deja muy atrás toda exposición por escrito. Los Evangelistas podían imponerse esta limitación de sus escritos con tanta facilidad, porque estaban convencidos de la supervivencia del Señor en su Iglesia y de la eficiencia del Espíritu Santo, y todos los días tocaban con la mano las pruebas de ello. El Espíritu de Dios, aquel Espíritu que no necesita la letra muerta para suscitar por doquiera nueva vida, garantizaba que la doctrina de Cristo y su institución no se perjudicarían ni perecerían. Según esto, las *analogía de la historia de las*

---

(1) Oríg., *In Ioann. praef.*; Eus., *Hist. eccl.*, 3, 37; Agust., *C. Faustum*, 2, 2; Otto, Bahnsen, Bleek, etc. Al contrario, Weizsäcker, *Jahrb. für deutsche Theol.*, 1873, 666; 1876, 500 y sigs.; Zöckler, *Diakonen und Evangelien*, 1893.

religiones no son enteramente oportunas. A los discípulos de Budha se les ocurrió coleccionar las palabras y los hechos de su desaparecido amigo y señor cuando aquél había abandonado el mundo para penetrar en el nirvana; mas para los discípulos de Jesús, el Maestro no había entrado en el nirvana, sino que había vuelto á los cielos, para enviar desde allí el Espíritu. Generaciones posteriores trataron, sin duda, de reunir la tradición oral, pero reconocieron también que los discípulos no habían cuidado de dar una descripción completa.

Nadie negará el alto valor de la inspirada Sagrada Escritura para la fe y para la ciencia. León XIII, para recomendar el estudio de la Sagrada Escritura, alega el ejemplo de los Padres, inagotables en alabanzas á los Libros Santos y á su utilidad. Se dirá que el autor principal, el Espíritu Santo, ha sabido utilizar la actividad aparentemente casual de la segunda causa, es decir, del escritor, para conseguir la ejecución de un plan armónico y de una obra maestra (1); pero esto no basta para hacer inteligible la historia y el contenido de la Sagrada Escritura. Es de creer seguramente que para la verdad divina se utilizó el doble principio de la verdad oral y de la escrita; pero el Espíritu viviente obró primero en la palabra y en la vida, y él mismo debió dar la verdadera explicación, si se admite que los escritores fueron guiados por su fe.

10. Las Escrituras son más recientes que la Tradición.—Por tanto, se considera hoy como indudable que *las Sagradas Escrituras* son *más recientes que la tradición oral;* y que el Cristianismo no ha sido fundado y establecido por la Sagrada Escritura, sino por la palabra viva y la liturgia (2). La célebre polémica de Lessing, con Göze

(1) Schell, *Dogmatik*, I, 64 y sigs., 72 y sigs. Al contrario, Müller, *Symbolik*, 288; Höpfl, *Das Buch der Bücher. Gedanken über Lektüre und Studium der Heiligen Schrift*, 1904.

(2) Hase, *Polemik*, 55; *Geschichte Jesu*, 55; Holtzmann, *Synoptische Evangelien*, 1863, 50, 52, 60; Nitzsch, *Evangelische Dogmatik*, 1892, 212. Sobre la literatura más antigua, v. *Theol. Quartalschr.*, 1858, 188; Lessing,

sobre la tesis de que la religión ha existido antes que la Biblia, se resolvió hace mucho tiempo en favor de Lessing; pero es de admirar que en tan claras circunstancias se pudiera establecer y defender obstinadamente la afirmación contraria. Por otra parte, Chemnitz mismo reconoció este hecho.

Tampoco existe duda alguna de que los Apóstoles encarecieron la necesidad de la palabra hablada para la propagación de sus doctrinas y el mantenimiento de ellas y de sus instituciones, tanto á sus compañeros y sucesores como á todos los fieles. ¿Cómo hubieran podido proceder éstos de otra manera, puesto que los escritos particulares se hallaban dispersos en manos de los destinatarios ó de algunas comunidades, y no existía un canon del Nuevo Testamento, y cuando los escritos individuales, aun reunidos todos ellos, y aun cuando hubieran sido ya coleccionados, no formaban por sí solos un conjunto completo de la religión cristiana? Unicamente si los Apóstoles reunidos hubieran dado una compilación considerada como completa de todo lo que ellos enseñaron é instituyeron, podría uno resolverse por la afirmativa. Pero nada sabemos de esto, y la historia nos enseña lo contrario. El *símbolo apostólico*, que se remonta á los tiempos más antiguos, que sólo fué transmitido oralmente, es una prueba de que la fe fué implantada por la predicación y la tradición (1). No obstante esto, ha de aceptarse cierto método y un tipo determinado

Theologische Streitschriften, Axiomata, 6, 7 (VI, 298 y sigs., 316); Schleiermacher, *Christliche Glaubenslehre*, II, ³ 1835, 323 y sigs.; Kattenbusch, *Das apostoliche Sybolum, seine Entstehung, sein geschichtl. Sinn und seine ursprung. Stellung im Kultus und in der Theol. der Kirche*, I, 1894, 16 y sigs., 20. Es interesante seguir las evoluciones que se ve obligado á hacer Röhnert (*De Inspir.*, 59 y sigs.) para rebatir el «principio católico» de los neo-luteranos (Hoffmann, etc.), es decir, que la fe procede de la predicación, no de la lectura de la Biblia. ¡Como si la «palabra de Dios» (*Rom.*, X, 17), á que siempre se han referido los reformadores para afirmar la necesidad de la palabra externa, hubiera sido escrita! El Cristianismo no es actualmente una «religión de libros» (*Realenzykl.*, IV,² 81). Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeitalters*, 115 y sigs.

(1) Seeberg, *Der Katechismus des Urchristentums*, 1903: «Camino» para la ética es una «fórmula de fe» para la doctrina (!). Según Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalt.*, 560, 594.

en la doctrina y en la predicación, á la vez que toda libertad apostólica, si no quiere suponerse que existía un catecismo como fundamento de la predicación de los Apóstoles.

II. *Los Padres más antiguos sobre el principio de la Tradición*

11. La Tradición en el sentido objetivo y subjetivo. Los Padres respecto á la Tradición.—Hemos aludido antes á los *órganos* mediante los cuales fué y es divulgada realmente la doctrina apostólica, y cuya autoridad vela también por su pureza. Confiando los Apóstoles el depósito de la fe á sus sucesores, á los que les impusieron las manos, tuvieron la garantía, fundada en la constitución divina y transmitida á sus sucesores, de que la Tradición, en el *sentido objetivo* (material) sería también para lo futuro un manantial puro de fe, y en el *sentido subjetivo* (formal) perduraría como *principio formal* de la fe, como la regla de la fe [1]. Los sucesores de los Apóstoles transmitieron el contenido del depósito apostólico, y ejercieron la autoridad judicial que es necesaria para las cuestiones más importantes de la fe.

San Clemente de Roma escribe á los Corintios: «Los Apóstoles fueron para nosotros los predicadores del Evangelio, (enviados) por Jesucristo, y Jesucristo fué enviado por Dios... Por tanto, después que recibieron los mandamientos, y, por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo, estuvieron plenamente convencidos y fortalecidos en la palabra de Dios, salieron confiando en el Espíritu Santo y predicaron la llegada del reino de Dios.» Mas para los fieles venideros establecieron obispos y diáconos, que de igual manera obrasen en el Espíritu de Dios. «En esto radica, finalmente, todo el principio católico de la

---

(1) Möhler, *Symbolik*, 357 y sigs.; Winckler, *Der Traditionsbegriff der Urchristentums bis Tertulian*, 1897.

Tradición [1].» Porque, en efecto, en estas palabras encontramos descrita la relación de los Apóstoles con Cristo y con el Espíritu Santo, como modelo de la condición de los obispos, según dicen San Ignacio, Policarpo, Hermas y otros. El *principio de la Tradición* expuesto aquí: Dios, Cristo, los Doce, las Iglesias, es, según esto, antiquísimo en las Iglesias pagano-cristianas, y encierra la doctrina, así como el culto y la jerarquía. Así, pues, no puede decirse que «el concepto de la Tradición se haya hecho exterior,» se haya reducido á un «principio externo y antihistórico,» establecido por una «ficción histórica.» La *Ecclesia apostolica* y el *charisma veritatis* de su Episcopado, no sólo son el fundamento «de toda la eternidad de la doctrina cristiana del Catolicismo [2],» sino también de la conservación de la doctrina cristiana en general. Si quiere afirmarse que «esta incipiente identificación de la doctrina apostólica con la de la Iglesia católica en general es una atenuación ó una inteligencia superficial del pensamiento apostólico, por cuyo medio se obtiene tal forma media resultante de los diversos sistemas doctrinales [3],» sería preciso afirmar que la Sagrada Escritura no posee un cuerpo coherente de doctrina.

Este concepto de la Tradición se remonta á los Apóstoles. Así lo demuestra San Pedro ya en los Hechos de los Apóstoles. Eusebio relata que San Ignacio, en su viaje de cautiverio por el Asia, había exhortado á protegerse contra las herejías y á mantenerse firme en la Tradición apostólica. El autor de la carta á Diogneto, en el apéndice, positivamente sospechoso, declara que la Tradición es la que le ha suministrado su doctrina. A la vez que el respeto á la ley, á la gracia de los Profetas y á la fe de los Evangelios, se conserva la Tradición y se regocija la Igle-

(1) Clem., *Ad Cor.*, 1, 42; Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 134, n. 2; *Das Neue Testament um das Jahr 200*, 1889, 112; Wendt, *Theol. Lit. Ztg.*, 1903, 683.

(2) Weingartner, *Kirchengesch. Tabellen*, ³ 1887, 642; Euseb., *Hist. eccl.*, 3, 37.

(3) *Realenzykl.*, IV, ³ 170.

sia. Papias, discípulo del Apóstol San Juan, se dió gran prisa en reunir lo que los discípulos del Señor transmitieron como oído de labios de Jesús; porque opinaba que la lectura de las Escrituras, de cuya existencia y reputación estaba convencido [1], no podía ser de tanta utilidad como la que significaba la palabra viva de la Tradición [2]. Los «presbíteros» son aquellos por los cuales conoció lo que deseaba. También Ireneo se remite á la autoridad de un «presbítero,» como discípulo de los Apóstoles; para otros Padres (Clemente de Alejandría y otros), los «presbíteros» son las autoridades á las cuales deben sus conocimientos. Por tal motivo, los *obispos* son también presbíteros (sacerdotes), «en cuanto con sus órdenes de sucesión garantizan la Tradición y se remontan á los tiempos pasados, haciendo por tal modo lo mismo que hicieron los discípulos de los Apóstoles [3]. Este lenguaje, esta importancia del grado, se explica solamente, opina el citado autor, admitiendo que el «presbítero» fué el primero, y que precedió á los otros. En el tránsito de la primera generación á la segunda, los de la primera, que todavía vivían, se hicieron por sí presbíteros, y tuvieron la autoridad de la Tradición, lo cual tiene valor tanto para las comunidades particulares, como para la Iglesia entera. «Así nació, como forma estable en la Iglesia, el estado de los presbíteros, y como la selección de ellos, la función de los obispos.» Hemos visto antes que en tiempo de los Apóstoles existía ya una *función* y que se consideró como parte esencial de ella la divulgación y conservación de la verdad. Estas dos cosas presuponen que se preferían en general las personas de más edad de la Iglesia, porque ellas debían ser los mejores testimonios de la Tradición y los directores más discretos de la comunidad.

(1) Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 802, 861 y sigs.; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, I, 537 y sigs.

(2) Euseb., *l. c.*, 3, 39. Wendt: Inconsciente aceptación é inmediata fe en la Tradición como único manantial de la fe (incluso las Escrituras): Cristo, Apóstoles y Discípulos de los Apóstoles (¿Dídaco, Bernabé, Diogneto y Papias?). Clemente, Ignacio, Policarpo y Hermas defendieron el concepto: Dios, Cristo, Apóstoles y Obispos.

(3) Weizsäcker, *Das apost. Zeitalt.*, 619.

Por este motivo, no debía imponer las manos Timoteo á un neófito (I *Tim.*, III, 6). La institución de los ancianos en el colegio tenía un ejemplo en los judíos.

Otro discípulo de Juan está como Papias «decididamente más cerca del principio católico de la Tradición, que del principio protestante de la Escritura (1).» San Policarpo exhorta á los filipenses á que abandonen á los falsos doctores y vuelvan á la doctrina transmitida desde el principio (VII, 2). Ireneo le atestigua «que él siempre enseñó lo que había aprendido de los Apóstoles y que todavía profesa la Iglesia.» Todas las Iglesias de Asia y los sucesores de Policarpo dan fe de ello. Policarpo parece haber realizado grandes viajes, especialmente á Roma, para conservar la unidad y pureza de la doctrina cristiana. Las *clementinas* hacen decir á San Pedro: «Oídme. Bueno es que cada uno de vosotros, según su poder, sea útil á los que se acercan á la fe de nuestra religión. No puede seros molesto enseñar é instruir á los ignorantes, ni que os sostengáis en lo que habéis oído de mí y se os ha transmitido, y que á ello unáis la elocuencia de vuestra palabra. No expongáis nada por vuestra cuenta, ni lo que no se os haya enseñado, aunque os parezca verdadero, antes bien, ateneos, como queda dicho, á lo que yo mismo os he comunicado y que he recibido de los verdaderos Profetas (2).»

San Ireneo recuerda á su amigo de juventud Florino (3) la instrucción recibida de San Policarpo, del cual habían oído los dos lo que él relataba de su maestro Juan y de otros que habían visto al Señor, lo que él había oído de éstos sobre el Señor, sus milagros y sus doctrinas, y cómo expone, de acuerdo con las Escrituras, todas las cosas que le habían transmitido los testigos presenciales de la palabra de vida (4). «Recogí celosamente lo que gracias á

(1) Weiffenbach, *Das Papias fragment bei Eusebius*, 3, 39, 1874, 135; Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, 1875, 258; Winkler, *Der Traditionsbegriff*, 55.
(2) Clem., *Recogn.*, 8, 37.
(3) *Fragm.* II, ed. Stieren, I, 827.
(4) Esto demuestra Chemnitz: *Examen Conc. Trid. ed. Preuss*, 1861, sec-

la misericordia divina me cupo en suerte entonces, y no lo confié al papel, sino que lo grabé en mi corazón, y por la gracia de Dios, lo refresco en mí cada vez con mayor fidelidad.»

12. Uso de la Sagrada Escritura entre los Padres Apostólicos.—Sabido es cuán difícil es descubrir entre los *Padres apostólicos* alusiones á las Sagradas Escrituras y especialmente á los Evangelios, porque muchas veces citaban de memoria y sobre todo se atenían á la Tradición. Como puede inferirse de las cartas de San Ignacio, debieron leerse relativamente pronto los Evangelios junto con las cartas apostólicas en el culto divino, aunque la primera noticia de esto la debemos á San Justino (1); no obstante esto, la palabra hablada, la predicación, era el medio acostumbrado para la enseñanza y la propaganda. «Era notorio que sólo después de morir la generación que todavía había oído las narraciones de los mismos testigos presenciales, se sintió la necesidad de substituir por la escritura la tradición oral, que se perdía poco á poco y se hacía más incierta cuanto más remota era»; así opina el autor de una «vida de Jesús (2).»

Es cierto que la tradición oral, como herencia de los Apóstoles y de los hombres apostólicos, fué mucho tiempo casi la exclusiva fuente doctrinal del Cristianismo primitivo, y que en las primeras décadas del siglo II, disputó la preeminencia al nuevo canon escritural (3). San Ignacio únicamente recurre á las Sagradas Escrituras en la lucha con los herejes, y aun él mismo parece que no las necesita para su fe. Así lo dice expresamente, dando un resumen breve, pero vivaz, de ciertas disputas que había tenido con herejes. A la Iglesia de Filadelfia le escribe: «Os exhorto á

---

tio 1, 2, p. 138, y en otros lugares con mucha insistencia. Pero no expresa sino la idea de los Padres más antiguos, es decir, que entre las dos cosas hay armonía. Kunze, *Glaubensregel*, 383; Möhler, *Symbolik*, 367. Claramente lo dice Ireneo (*Adv. haer.*, 3, 3, 4).

(1) *Apol.*, I, 67. V. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 847.

(2) Weiss, *Leben Jesu*, I, 1882, 18.

(3) Semisch, *Justin der Märtirer*, I, 1840, 399.

que nada hagáis por vulgar manía de discutir, sino á obrar todos como verdaderos discípulos de Cristo. Porque oigo decir á ciertas personas: Si no encuentro eso en documentos, esto es, en el Evangelio, no lo creo. Y cuando yo les digo: Está escrito, ellos responden: Esa es precisamente la cuestión. Para mí, documento es Jesucristo, irrefragables documentos su cruz y su muerte, su resurrección y la fe obrada por él. Por estas consideraciones y mediante vuestra oración, confío obtener la salvación (1).» No los representantes de la fe eclesiástica, sino los adversarios de ella son los que piden la prueba por las Sagradas Escrituras. Mas con esto se abriría de par en par la puerta al artificio de la interpretación, el cual, según Policarpo, es practicado por los herejes sobre la palabra de Cristo (VII, 1), y provocaría una lucha sin fin. San Ignacio dió fin á esta lucha, como más tarde también Ireneo y Tertuliano; pero no como éstos alegando el privilegio histórico de la Iglesia y de su confesión delante de la herejía, sino remitiéndose á la fe personal en Cristo crucificado y resucitado. Esta fe es bastante por sí sola y puede afirmarse sin documentos históricos. Pero es significativo que San Ignacio haga de esto motivo para exhortar á la unión con Dios y con el obispo. La fe de la Iglesia es, pues, la que decide y se apoya en la Tradición apostólica.

De esto se sigue que los Padres apostólicos, no sólo no afirmaron que el Cristianismo hubiese nacido de la Escritura del Nuevo ó del Antiguo Testamento, sino que no supusieron la existencia de un abismo por pequeño que fuera entre la Iglesia apostólica y la postapostólica. Es cierto que la Iglesia, en tiempo de los Apóstoles, no solamente crecía sobre los fundamentos de los Apóstoles y de los Profetas, sino que ella misma era parte de estos fundamentos, porque la Revelación no había terminado todavía, y hay que reconocer también que las Escrituras contenían una parte esencial de la Tradición apostólica y te-

(1) Ignac., *Ad Phil.*, 8. V. Zahn, *l. c.*, I, 846.

nían alta importancia para la vida de la Iglesia; pero no obstante esto, en nada varía el concepto de la Iglesia y el principio formal de la Tradición. No solamente el contenido de la predicación y de la Escritura, sino el Espíritu vivo es regulador en los Apóstoles y en la Iglesia.

13. La gnosis dió motivo á una determinación más precisa de la Tradición.—Pero ¿no debía cesar todo esto con la muerte de los testigos vivos de la Tradición apostólica y de los Padres apostólicos? ¿Es cierto que entre Montano y Policarpo, que apareció como único testigo vivo en Roma, «probablemente llamado por ella,» para atestiguar contra los gnósticos la conformidad de la doctrina eclesiástica con la apostólica, cambiaron las cosas, hasta el punto de que, para mantener pura la doctrina, no quedaba otro medio que demostrar que los libros que contenían seguramente la Tradición apostólica diferían de los que aparecieron después, es decir, de los heréticos? ¿Es quizá el fragmento muratoniano el primer ensayo de esta especie que señala los límites temporales entre la predicación apostólica viva, que no necesita un canon escritural, y la doctrina de la Iglesia provista de testimonios vivos, y, por consiguiente, obligada á legitimarse con los escritos de los Apóstoles? (1)

Precisamente lo contrario es lo verdadero. Mientras los apologistas del siglo II seguían aún el método de los Padres apostólicos, porque luchando con judíos y paganos no tuvieron ocasión de pronunciarse sobre los manantiales de la fe (2), los impugnadores de los herejes procedieron de otro modo. Los herejes, especialmente los gnósticos, dieron motivo para *reflexionar* seriamente sobre la *importancia* y *extensión* de la Tradición viva en la Iglesia y sus *relaciones con las Sagradas Escrituras.* Los gnósticos estaban obligados á demostrar, ó por lo menos á defender, mediante la Tradición y la Escritura, sus nuevas doctrinas

(1) Langen, *Römische Kirche*, I, 164.
(2) Just., *Apol.*, I, 26; *Dial.* 36; Teóf., *Ad Autol.*, 2, 14; Eus., *Hist. eccl.*, 5, 19; 6, 12; Winckler, *Der Traditionsbegriff*, 56 y sigs.

diametralmente opuestas á las de la Iglesia. Como quiera que la Sagrada Escritura no bastaba como *regula fidei* para su pseudo científico sistema del *kerygma* (predicación) cristiano, y la tradición eclesiástica se oponía decididamente, apelaron á una tradición secreta, pero sin conseguir demostrar la notoriedad de esta tradición ni poner en íntima relación la propagación de ella con la organización de las Iglesias (1). En cambio, los católicos ponían de relieve la *universalidad* y *antigüedad* de la Tradición, especialmente en su acuerdo con Roma.

Marción renunció á aquel desleal medio de la crítica histórica que trataba de eludir los argumentos contrarios, inventando una tradición secreta, pero no halló manera de probar que el Cristianismo eclesiástico de su tiempo fuese un renuevo bastardo de la última generación. Por ese motivo, trasladó el deficiente desarrollo, no á la época desde el 100 hasta el 130, sino desde el 30 hasta el 100. Al reformador posterior no le quedaba otra salida sino extraer, de cuanto la Iglesia presentaba como Escritura Santa del Nuevo Testamento, el núcleo genuino según el espíritu de un supuesto paulinismo (2). De aquí se deduce que en la Iglesia existía realmente una tradición histórica. «Si sabemos algo del Cristianismo primitivo, lo debemos absolutamente á la consolidación de la Tradición, la cual sirvió de base al Catolicismo» (Harnack). «La Iglesia opuso á la obra malsana de espíritus místicos—piénsese en los gnósticos y maniqueos—la *palabra* y la *tradición*. El *Está escrito* y *Es tradicional* se dijo desde entonces. Esto era un hecho gravísimo lleno de consecuencias. Todos los siglos hasta hoy han gozado de sus frutos» (Seeberg). Ni la tradición secreta de los gnósticos, ni el paulinismo que Marción ponía en oposición á los protoapóstoles, pudieron quitarle fuerza, antes bien demostraron que la Igle-

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 217, n. 1; *Pistis Sophia*, 1891, 60; Seeberg, *Die Grundwahrheiten der christl. Religion*, 1902, 55.
(2) Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 591, 596; Harnack, *l. c.*, I, ² 237, 328, nota 2.

sia de aquel tiempo poseía desde la edad apostólica, y confesaba como verdad, lo que ellos combatían como mala interpretación ó desfiguración de la verdad. Por ese motivo, dieron impulso á una exposición completa del estado verdadero de las cosas. Se dice que la doctrina del Apóstol no fué popular en la edad subapostólica y en toda la Iglesia antes de la Reforma; pero si el único que tuvo un sentimiento vivo de la originalidad de su doctrina, y se consideró llamado á proclamarla frente á las demás concepciones cristianas, esto es, Marción, la entendió mal en sus fundamentos (Zahn), no hay que esperar que los posteriores tuviesen la plena comprensión del paulinismo puro.

14. Ireneo y Tertuliano.—Hegesipo hizo varios viajes á Roma para poner en claro, contra la tradición secreta afirmada por los herejes, la pública, segura é histórica Tradición del consenso de las Iglesias y de los obispos, y vió que en toda la sucesión (de los Apósteles) y en todas las ciudades se predicaba, como se predica hoy, la ley y el Señor.

Los principales adversarios de la gnosis eran Ireneo y Tertuliano. Por lo mismo, son ellos los primeros que trataron teóricamente la doctrina de la Tradición y de la Escritura; pero no lo hicieron para poner al nivel del Nuevo Testamento «una tradición oral [1],» «porque sólo ella era suficiente en la lucha contra los herejes,» sino para mostrar en todo su alcance la importancia de la tradición que emana de la Iglesia apostólica. En efecto, los gnósticos eran los que despreciaban la tradición de la Iglesia y obligaban á ésta á defenderse. No *parecía* tan sólo que la Tradición fuese el único medio para combatir á los herejes, especialmente á los gnósticos, porque éstos rechazaban el Antiguo Testamento, y porque «sobre la parte constitutiva y las lecciones del Nuevo Testamento no se mantenía firme nada conocido en general, y la interpretación de ambos Testamentos, tanto fuera como dentro de la Iglesia, era

(1) Hase, *Polemik*, 64; Kunze, *Glaubensregel*, 404.

dejada al arbitrio de cada uno,» sino que, *en realidad*, por las razones ya dichas, era realmente suficiente por sí *sola*. La Tradición eclesiástica, en unión con la autoridad de la Iglesia, era el único juez en cosas de fe *(iudex controversiarum)*. También lo hubiera sido, aunque hubiese existido ya todo el canon del Nuevo Testamento y hubiera sido reconocido. Porque ¿de qué manera se hubiera llegado á algo «universalmente reconocido» sino mediante la tradición universal? ¿Por medio de quién fué el canon admitido por todos, y por quién obtuvo una interpretación reconocida en general? ¿Cuándo se cambió este estado de cosas en contra de la Tradición? Casi es innecesario recordar que, según confesión común, el canon es más reciente que la Tradición. «Finalmente, la teología escrita no ha sido el medio primero de conservar las ideas del Cristianismo primitivo [1].»

Una prueba escrita exclusiva habría sido en aquel tiempo, por las razones mencionadas, una cosa imposible. Por lo contrario, los gnósticos se vieron obligados á rechazar enteramente el canon del Antiguo Testamento, porque estaba en contradicción con su doctrina, y á mutilar el del Nuevo para encontrar demostraciones en su apoyo; ó bien se remitieron á su ciencia superior (I *Cor.*, II, 9) para abandonar de igual manera la Escritura y la Tradición. «Si son refutados por las Escrituras, acusan á las Sagradas Escrituras mismas, como si éstas no tuvieran razón ni poseyeran autoridad alguna, porque no están, según su parecer, de acuerdo con ellos, y no puede encontrarse la verdad en aquellos que no conocen la Tradición, por lo que afirman que sus principios fueron transmitidos, no por la Escritura, sino por la Tradición viva, de la cual están ellos en posesión. Pero si nos remitimos de nuevo á la Tradición, que proviene de los Apóstoles y que está guardada por la sucesión de los presbíteros en la Iglesia, se oponen á la Tradición diciendo que han encontrado la verdad

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, ^{3} 483; Belarm., *De verbo Dei*, 3, 3 y sigs.

pura, porque no sólo son más sabios que los presbíteros, sino más que los Apóstoles... Resulta, pues, que no están conformes ni con la Tradición ni con la Escritura (1).» De aquí que el afán de los gnósticos de fundarse en «la Tradición apostólica, infalseable y basada en las *Escrituras,*» fuera vano.

15. La doctrina secreta de los gnósticos. La verdadera Tradición en las Iglesias apostólicas, y especialmente en la romana. Fe sin Escrituras. Sucesión del Episcopado y carisma de la verdad.—Ahora bien, Ireneo demuestra que es absurdo el suponer que los Apóstoles confiaran precisamente á los gnósticos una *doctrina secreta.* Mejor hubieran debido confiarla á aquellos á los cuales habían entregado las Iglesias fundadas por ellos. Por lo contrario, la Tradición apostólica es pública en todo el mundo. Así, pues, solamente en las *Iglesias apostólicas* podemos encontrar la verdadera Tradición. A la Iglesia efesina la llama verdadera testigo de la Tradición de los Apóstoles; pero sobre todo insiste en los obispos de Roma. La fe de la Iglesia contiene, por consiguiente, la verdad. Si se suscita alguna controversia sobre cuestiones de cierta importancia, será preciso referirse á las *Iglesias más antiguas*, en las cuales vivieron los Apóstoles, y sacar de ellas lo cierto de la cuestión (2). La Iglesia romana será especialmente la que decida en esto, porque en ella se ha conservado siempre la Tradición apostólica por los fieles que están en todas partes. Rechaza la apelación á la Sagrada Escritura, porque, considerando la Escritura y la Tradición como fuentes iguales de la fe, pone, sin embargo de ello, en primera línea la Tradición, no sólo á causa de su suficiencia, sino como principio formal, en cuanto que la verdad sólo puede sacarse con seguridad de la Sagrada

(1) Iren., *Adv. haer.*, 3, 2; 5, 20, 1; ed. Stieren, II, 254 y sigs.; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 203 y sigs.; Schell, *Dogmatik*, I, 82 y sigs.; Winckler, *Der Traditionsbegriff*, 76 y sigs.; Kunze, *Glaubensregel*, 103, 313 y sigs., 380 y sigs.; Batiffol, *Études d'histoire et de théol. positive*, 4 1902, 15 y sigs.

(2) Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 1-4; 3, 4, 1.

Escritura mediante la Tradición como norma de interpretación. La Tradición es lo primitivo y decisivo. Ella sola es capaz de fundar y conservar la fe; la Escritura no basta.

«Pero si los Apóstoles no nos hubieran dejado ni un escrito, ¿cómo hubiera podido seguirse el hilo de la Tradición que ellos entregaron á aquellos á quienes confiaron las Iglesias? Con esto se hallan conformes muchos gentiles bárbaros que creen en Cristo, inscribiendo en sus corazones sin papel ni tinta la salvación mediante el Espíritu, y conservando la antigua Tradición.» A consecuencia de esta Tradición apostólica, no aceptan ellos, ni siquiera en su pensamiento, las monstruosas afirmaciones de los herejes. Así como un día el Apóstol Pablo, predicando á los gentiles, expuso la fe, no con demostraciones sacadas de la Escritura, sino según el Evangelio oral, en el cual trabajó más que los otros, y también cosechó más espléndidos frutos, así se prosigue la actividad paulina en la Iglesia, puesto que muchos pueblos bárbaros creen sin escrituras, sólo por la predicación y la Tradición [1]. Como ejemplo pueden citarse los celtas, á los que predicó Ireneo, y los cartagineses en Africa, y los sirios en Palestina. San Agustín está enteramente de acuerdo en esto con Ireneo: «Quien se apoya en la fe, en la esperanza y en la caridad, y las sostiene inconmoviblemente, no necesita las Escrituras, á no ser para convencer á otros. Por tal motivo, viven muchos con estas tres únicas cosas, aun en la soledad y sin libros [2].»

Lessing, en su controversia con Göze, citó también el mencionado pasaje de Ireneo. Su octavo axioma dice: «Si hubo un tiempo en que ella (la religión cristiana)

---

(1) Iren., *Adv. haer.*, 3, 4, 1-2; 24, 1. V. Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 39 y sigs., 88 y sigs. Kunze (*Glaubensregel*, 94, 103, 119) trata de demostrar que, para Ireneo, la Escritura y la regla de fe, si no coinciden, se hallan, con todo, en la más íntima correlación (3, 1, 1), pero debe admitirse la interpretación por medio de la Iglesia. También á esto tiene que objetar Chemnitz.

(2) Agust., *De doctr. christ.*, 1, 39; *De symb.*, 1; Cir. Jer., *Cat.*, 5, 12.

estaba muy difundida, y se había apoderado ya de muchas almas, pero sin que, esto no obstante, hubiera sino escrita por ella ni una letra de lo que ha llegado hasta nosotros, tampoco es posible excluir la posibilidad de que se hubiese perdido todo lo que escribieron los Evangelistas y los Apóstoles, y, sin embargo de ello, permanecer la Iglesia enseñada por ellos.» El ejemplo de los cristianos sin Biblia en una de las islas Bermudas, puede leerse en él mismo [1].

Ireneo no creía con esto tener en poco aprecio la Sagrada Escritura, á la que estimaba en gran manera y aplicaba como prueba, ni consideraba la Tradición como simple expediente sólo para aquel que no conoce ó no entiende la Escritura; sabía muy bien que la Tradición apostólica fué el primer medio para la difusión de la fe y la organización del culto divino, y es la garantía para la Sagrada Escritura y la norma para la interpretación de ésta. Sólo en la Iglesia apostólica se guarda la Tradición apostólica por la sucesión de los presbíteros, y sólo de sus presbíteros ha de aprenderse la verdad, pues merced á ellos se custodia nuestra fe y se interpretan sin peligro las Escrituras. Sólo por ellos hemos recibido la Sagrada Escritura completa y legítima, sin adiciones ni supresiones, el texto no falseado, la interpretación verdadera y exacta, sin peligro ni impiedad, porque ellos, con la sucesión del Episcopado, recibieron el *carisma seguro de la verdad*, según la complacencia del Padre [2]. Se dice que Ireneo, con este último principio, hizo tomar, en oposición á Justino y Clemente de Alejandría, una nueva y característica

---

(1) Lessing, *Werke*, VI, 300 y sigs. V. Kattenbusch, *Das apost. Symbol*, I, 16 y sigs., 20. Zahn *(l. c.*, I, 141, 159) demuestra por lo contrario la amplia difusión de la Sagrada Escritura en los siglos II y III aun entre el pueblo. También Kunze *(l. c.*, 100 y sigs.) piensa que Ireneo presupone que todo fiel conoce tan bien la Escritura, como toda persona educada clásicamente á su Homero; pero debe explicar 3, 3, 4 como simple digresión, y decir que en 2, 27, 2 se significa escuchar.

(2) Iren., *l. c.*, 3, 2, 2; 4, 26, 2; 33, 8. V. Kaulen, *Vulgata*, 110 y sigs.; Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen*, 1879, 2; *Italafragmente*, 1876, 66.

dirección á la doctrina de la Tradición, afirmando al lado de la tradición personal, que retrocede á Policarpo y á los presbíteros, una posesión infalible de la verdad, como «emanación del cuerpo de Cristo» y en virtud de la sucesión de los obispos (1). ¿Pero no se consideran también los obispos desde el principio como investidos del carisma apostólico?

Son, pues, lógica consecuencia, no «enorme transgresión del concepto de Ireneo,» estas palabras de Hipólito: «Pero nadie podrá refutar esto sino el Espíritu Santo enviado á la Iglesia, el cual fué recibido primeramente por los Apóstoles, y después comunicado á los que habían conocido la verdadera fe; puesto que nosotros somos los sucesores de ellos, los partícipes de la misma gracia y del supremo sacerdocio y magisterio, y puesto que somos considerados como protectores de la Iglesia, no queremos hacer señas con los ojos, ni omitir la verdadera fe, sino atarearnos con cuerpo y alma para hacer obra digna de Dios misericordioso... y comunicar á todos sin envidia los que nos otorga el Espíritu Santo (2).»

16. Tertuliano pone de relieve la diferencia entre la Tradición y la especulación escritural. La regla de fe. Las Escrituras son instrumentos.—Tertuliano presta homenaje á las mismas máximas sobre la fe y á la regla de fe eclesiástica (verdad, antigüedad y apostolicidad). Sobrepuja á Ireneo sólo en cuanto pone de relieve con más viveza el contraste con *la especulación bíblica*, y con el argumento de la prescripción, prescindiendo también de la tradición histórica, para él solidísima, priva á los herejes de base dogmática para luchar contra la posesión de la Iglesia. Así como ciertos creyentes que habían faltado á una regla de la tradición, y algunos herejes que combatían la doctrina católica, trataban de disculparse con la pre-

(1) Holtzmann, *Einleitung*, 138 y sigs.; Rohnert, *Die Inspiration der Heil. Schrift. und ihre Bestreiter*, 1889, 121 y sigs.; Weinel, *Die Wirkungen des hl. Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäeus*, 1899, 192 y sigs.

(2) *Philos. praef.*; Winckler, *Der Traditionsbegriff*, 80 y sigs.

gunta: «¿En dónde está escrito?», niega él á todos, y á los herejes especialmente, el derecho de hacer decidir la Escritura en las cosas de fe [1]. Porque los herejes sólo aceptan una parte de la Escritura, la falsean y violentan el texto por medio de interpretaciones de diversas especies, y también sin esto, es propio de toda controversia fundada sobre una escritura que ambas partes contendientes puedan equilibrarse. Por consiguiente, la fe únicamente puede encontrarse allí donde Cristo depositó la verdad. La verdad revelada convenció de mentira todas las afirmaciones posteriores de los herejes. Ella es *una, y siempre igual á sí misma*, pero el error es múltiple. «Si se sostiene que es verdadero lo que es anterior, que es anterior lo que fué desde el principio, que fué desde el principio lo que fué de los Apóstoles, se tendrá igualmente que lo transmitido por los Apóstoles es lo que en la Iglesia se tiene como santo [2].» Es así que los herejes son posteriores, luego no pueden demostrar su unión con la Iglesia apostólica. Por esto los católicos poseen la verdad, y se atienen sólidamente á la *regla de fe* (¿perífrasis del símbolo bautismal?), que recibió la Iglesia de los Apóstoles, éstos de Cristo, y Cristo de Dios. «Los Apóstoles nos garantizan que lo que ellos instituyeron no lo hicieron de cuenta propia, sino que transmitieron fielmente á las gentes la organización entregada á ellos por Cristo [3].» «Saber nada contra la regla, es saberlo todo.»

Así, pues, los herejes ni siquiera tienen el derecho de apelar á las Sagradas Escrituras, porque rechazan la doctrina de los Apóstoles, los cuales las escribieron. Ni tampoco pueden *interpretar* las Escrituras, porque les falta la verdad de los Apóstoles; pues donde está la verdad de la disciplina y de la fe cristiana, allí deben estar también la verdad y las interpretaciones de las Escrituras y de todas

---

(1) *De praescr.*, 15, 37.
(2) Tert., *Adv. Marc.*, 4, 5; 5, 19; *De praescr.*, 29, 30; *C. Prax.*, 2; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, II, 362.
(3) Tert., *De praescr.*, 6, 14, 37.

las tradiciones cristianas [1]. Tertuliano no teme afirmar que las Sagradas Escrituras fueron ordenadas por Dios con el objeto de dar á los herejes ocasión de error, para que se cumpla la palabra del Apóstol (I *Cor* XI, 19); porque sin las Escrituras no habría herejes [2]. No obstante esto, con tales palabras entiende afirmar tan sólo que los herejes, cuando se desvían de la regla de fe é interpretan las Escrituras con su propia sabiduría, las utilizan para dar á su herejía una apariencia de fundamento. Tertuliano podía hablar de esto por experiencia. Respecto á la impugnación por medio de la Sagrada Escritura, observa: «Ninguna herejía acepta Escritura alguna, y si acepta una, no la admite entera; con interpolaciones y mutilaciones, la arregla para sus fines, y cuando acepta todas las Escrituras, les da diversas interpretaciones. ¿De qué sirves tú, conocedor sutil de las Escrituras, si lo que defiendes es negado, y lo que niegas es defendido por la parte contraria? No pierdes otra cosa, sino la voz en la contienda» [3]. En las Escrituras, ó no hay triunfo ó hay uno inseguro.

Mas no por esto son inútiles las Escrituras ni han de apreciarse en poco. «Yo adoro la plenitud de las Escrituras», observa él contra Hermógenes. Sirven como *instrumentos*, como medios demostrativos de la fe, como subsidios en la predicación y la enseñanza, si se leen é interpretan con espíritu cristiano y eclesiástico. Tertuliano admite un instrumento evangélico, esto es, los cuatro Evangelios, é instrumentos apostólicos, esto es, los Hechos de los Apóstoles y las trece Epístolas paulinas, el instrumento de Juan, por el cual entiende el Apocalipsis y su primera Epístola, y un suplemento á los instrumentos apostólicos, que contie-

(1) Tert., 19. Kunze, el cual distingue entre regla de fe y símbolo bautismal (pero no en Tertuliano), y cree que aquélla fué provocada por el gnosticismo, opina que la clara distinción entre Escritura y regla de fe afirmada por Tertuliano es un artificio jurídico contra los herejes en beneficio de los simples, y supone un método anterior enteramente diverso (pág. 72 y sigs.). V. al contrario, Turmel, *Hist. de la théol.*, 203 y sigs.

(2) *De praescr.*, 39.

(3) Ibid., 17; Clem., *Hom.*, 3, y sigs.

nen la primera Epístola de Pedro, la Epístola á los Hebreos y la de Judas. Como jurista, supo hacer uso de estos instrumentos de prueba, según lo demuestra su escrito contra Marción; mas para él, como para otros autores eclesiásticos, la Tradición, tal como está compendiada en la regla de fe *(compendii gratia)* (1), era «el escudo heredado de los antepasados, que ellos opusieron á los ataques enemigos; era la misma conciencia cristiana históricamente desarrollado» (2), la conciencia de las Iglesias apostólicas, de la Iglesia católica. La regla de fe, objetivamente como compendio de la doctrina heredada de los Apóstoles, y subjetivamente como conocimiento de la fe viva de toda la Iglesia, era el fundamento y norma de la fe. La serie no interrumpida de los *sucesores de los Apóstoles* y el *consenso de la Iglesia*, eran una prueba de que la verdad está en la Iglesia.

17. La Iglesia griega. Clemente de Alejandría. Tradición secreta. La verdadera gnosis.—Tampoco la *Iglesia griega* conocía otro orden de fe y de apología. Ella tenía la misma regla de fe como juez de las controversias, aunque no rechazó tan rudamente como Tertuliano el medio de la *gnosis*, y conservó mayor movilidad y una relación más estrecha con las Sagradas Escrituras. Clemente de Alejandría se lamenta, como Ireneo y Tertuliano, de la arbitrariedad y mal uso de los herejes respecto á la Sagrada Escritura. Demuestra primeramente que el depósito (I *Tim.*, VI, 20), es decir, la doctrina del Señor, ha llegado hasta nosotros por la tradición fiel de los Apóstoles, y está contenida en la Sagrada Escritura, que ha de explicarse según el canon de la verdad (3). Porque ni las profe-

---

(1) Tert., *l. c.* 13, 21; *De virg. vel.* 1; *C. Hermog.* 1, 22. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons I*, 106 y sigs. 628. *Realenzykl. VI*³ 648. Winkler, *Der Traditionsbegriff*, 107 y sigs. y 127 y sigs.

(2) Hase, *Polemik*, 65. Harnack, *Dogmengesch.* I,² 541. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, 1903, 181 y sigs.: regula veritatis, fide vera, sincera traditio et catholica fides, fides legitima.

(3) *Strom.*, 6, 15 (edic. Potter 676). Kunze *(Glaubensregel, 72)* dice que en la Iglesia oriental κανὼν τῆς πίστεως es la regla de la fe, ἡ πίστις, ὁμολογία

cías ni el Señor mismo han expuesto tan claramente los misterios divinos, que puedan ser entendidos con facilidad por cualquiera. Fuera de esto, todo es verdadero para los que entienden (*Prov.*, VIII, 9), es decir, para los que custodian la explicación de las Escrituras dada por él mismo recibiéndola de la regla eclesiástica. «Pero la regla eclesiástica (κανων ἐκκλησιαστικός, τῆς ἐκκλησίας) es la armonía y concordancia de la Ley y de los Profetas según el Testamento hecho por la venida del Señor.»

San Clemente se refiere también á una *tradición secreta* de los Apóstoles, pero en un sentido enteramente distinto de los gnósticos, no para rechazar la Tradición eclesiástica, sino para elevarse sobre la base de ella á una inteligencia superior de la verdad de fe (1). Recuerda las enseñanzas orales de hombres dignos de alabanza de diferentes países del mundo, de hombres que custodiaron la verdadera tradición de las saludables doctrinas de Cristo, tal como emanaron de los Apóstoles San Pedro, Santiago, San Juan y San Pablo. Así como éstos fueron iniciados por el Señor en los misterios del reino de Dios y en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, así comunicaron ellos sus conocimientos á sus sucesores y los transmitieron á la posteridad. Todos, altos y bajos, obispos y legos, heredaron de los Apóstoles esta regla de fe (2), pero solamente los instruídos lograron la penetración que los Apóstoles comunicaron en su predicación y enseñanza en el Espíritu de Dios. Porque el niño debe alimentarse con le-

---

(τῆς πίστεως), τὸ μάθημα, σύμβολον la confesión bautismal. En la página 185 da una definición.

(1) *Strom.*, 1, 1. (edic. Potter 274). Véase Kuhn *Theol. Quartalschr*, 1858, 387 y sigs.; Zahn, *Geschichte des neutestam. Kanons*, 1, 138, 722 y sigs.

(2) *Strom.*, 7, 15 (edic. Potter 754). Mas no es necesario buscar su fundamento en una adaptación al Espíritu y en la ordenación del antiguo misterio (Bratke, *Sud. u. Krit.*, 1887, 647 y sigs.) Tambiéu Bratke juntamente con Caspari contra Harnack se adhiere á la existencia de un símbolo bautismal formulado. Las Escrituras estaban incluídas en la Tradición. Kock, (*Pseudo-Dionysios*, 103 y sigs.) contra Kutter, (*Clem. Alex.*, 62, 110 y sigs.) quien se limita á las Escrituras. Kunze llama á Clemente el primer eólogo escriturista.

che, mas el hombre con alimento sólido (I *Cor.*, II, 6) [1].

Pero solamente «en la *verdad* y en la *antigua Iglesia* se encuentra la *verdadera gnosis*, la ciencia legítima;» los herejes no aprendieron ni recibieron la verdad, sino que apostataron de ella. «Necesariamente han de caer en el mayor error los que no recibieron la regla de la verdad de la verdad misma. Solamente los que se desvían del camino recto, se extravían en muchas particularidades; y es comprensible, porque ya no tienen criterio para distinguir lo verdadero de lo falso ni para escoger lo justo [2].» El orgullo domina á todos los que transforman voluntariamente por falsa interpretación lo que ha sido transmitido en natural acuerdo con la Escritura divinamente inspirada, ó, mediante otras conclusiones engañosas, se oponen á la tradición divina por medio de doctrinas humanas, para afirmar así su especial opinión dogmática (herética).» «El verdadero gnóstico es el que, encanecido en las Sagradas Escrituras, guarda la regla eclesiástica y apostólica de los dogmas, conforma su propia conducta con el Evangelio y, guiado en esto por el Señor mismo, encuentra en la Ley y en los Profetas las demostraciones que necesita [3].» Así, pues, San Clemente admite dos grados diferentes de conocimiento religioso, pero no una «doble religión cristiana, una para el hombre vulgar y otra para el sabio, envuelta en aquélla [4].» Tampoco empleó el dogma «de la Tradición oral como parte integrante de las fuentes de la ciencia cristiana» para deducir sólo los misterios. Su máxima: «La fe introduce, la experiencia enseña, la Escritura instruye [5]» es la regla antigua. Refiérese él con preferencia al Antiguo Testamento y formula según éste su regla de verdad, porque los herejes, á quienes combate, ó

(1) Winckler, *Der Traditionsbegriff*, 91 y sigs. *Theol. Quartalchr.*, 1873, 171 y sigs., 363 y sigs.

(2) *Strom.*, 7, 16 (edic. Potter 756). Véase Möhler, *Patrologie*, 455 y sigs.

(3) *Strom.*, 7, 16, 104 (edic. Potter 762).

(4) Lessing, *Opp.*, VI, 309. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita*, 1902, 8, 24, 32, 97.

(5) *Cohort.*, 9 (edic. Potter 72). Zahn, *l. c.*, I, 88 y sigs. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, II, 1903, 58 y sigs.

rechazaron el Antiguo Testamento ó lo desnaturalizaron. Fuera de esto, la práctica de San Clemente es sin duda muy diferente de la teoría; se deja guiar por juicios subjetivos.

18. Orígenes rechaza la tradición secreta. La explicación alegórica de la Biblia presupone la Tradición eclesiástica.—Orígenes sigue el modelo de su maestro, pero no admite la tradición secreta, y aunque distingue entre la ciencia cristiana de los sabios y la fe de los ignorantes, esta distinción afecta tan sólo al modo de conocer, no al objeto de la fe (1). Cierto es que Porfirio dice de él que, por sus concepciones sobre las cosas y la esencia divina, fué un helenista; mas á pesar de ello, Orígenes está muy lejos de «fusionar la tradición eclesiástica con la filosofía de la religión (2).» En el preámbulo de su libro *De principiis*, se encuentra un compendio de su doctrina sobre la Tradición. «Todos los que creen y están convencidos de que la gracia y la verdad nos vienen de Cristo...: toman la ciencia de las palabras y doctrina de Cristo... Mas así como muchos que confiesan la fe en Cristo, divergen no sólo en cosas pequeñas é insignificantes, sino también en grandes é importantes... necesario es establecer sobre esto primeramente una norma sólida y una regla clara... Debemos atenernos á la enseñanza de la Iglesia, que se nos ha transmitido en la no interrumpida sucesión de los Apóstoles, y que se conserva hasta el día de hoy en la Iglesia. Unicamente ha de aceptarse como verdad cristiana lo que en nada se desvía de la Tradición eclesiástica y de la apostólica.» Con esto dió Orígenes la pauta para la ciencia cristiana, así como para la fe, apreció en tan alto grado como Ireneo la perfección é importancia de la Sagrada Escritura como palabra de Dios (3), é hizo uso de ella en

(1) Zöllig., *Die Lehre des Origenes über die Inspiration*, 1902, 8, 2432, 97.
(2) V. Bardenhewer, *Geschichte der altkirch. Literatur*, II, 153.
(3) V. *In Ierem. hom.*, 21, 2: *in Num. hom.* 27, 1. En el texto antes citado, Kunze, el cual trata de demostrar que Orígenes conoce la cuadripartita Escritura como única autoridad dogmática, debe confesar que podría parecer que Orígenes intentase atribuir á la palabra *Canon ó Predicación*,

sus argumentos, especialmente contra Celso. Esto se entendía por sí solo, pero á pesar de todo, fué puesto de relieve repetidamente. A los extraños, sobre todo desde que imperó la disciplina del arcano, llegábales el Cristianismo por medio de los Libros Santos. Sobre ellos edificó Celso todo su sistema de ataques contra el Cristianismo, de difamaciones de la fe y virtudes de los cristianos. ¿Qué cosa más natural que el campeón del Cristianismo se pusiera en el mismo terreno para privar al adversario de armas para el ataque?

Pero cuán poco se satisfacía Orígenes en la apelación á la Sagrada Escritura con el sentido literal, lo prueba su método alegórico, que tenía su fundamento en la Tradición y en la fe eclesiásticas. La verdad, que está depositada y transmitida en la Iglesia, es el punto de partida de su dogmática, el principio directivo de su exégesis y el objeto de su apología. Pero esta verdad es más fácil de entender y más eficaz sobre los adversarios cuando se encuentra en la Escritura, la cual, si bien escrita por hombres iletrados, supera á toda pagana sabiduría. Un *dogma escritural*, como llama Orígenes al dogma de la resurrección [1], no es llamado así por oposición á un dogma tradicional, tanto más cuanto Orígenes se ajusta, al usar esta expresión, al «según las Escrituras» del Apóstol (I *Cor.*, XV, 4). A mayor abundamiento, añade Orígenes: «Nosotros mantenemos la fe de la Iglesia de Cristo y la grandeza de las promesas de Dios.» Llama á la fe de la Iglesia «nuestro dogma.» Fuera de esto, sabido es que posteriores Padres, especialmente Epifanio, reprobaron severamente á Orígenes, el teólogo escritural.

No podemos prescindir de citar aquí unas palabras de Lessing contra Göze: «¿Quién trata de poner en oposición estas dos cosas? ¿Yo? Yo afirmo tan sólo que *ahora pueden* ser enteramente independientes una de otra. ¿Quizás dos

una total independencia respecto á la Escritura; pero todavía sería contra la verdad excluir enteramente la Escritura.

(1) *C. Cels.*, 5, 22. V. *De princ.*, 2, 10. Newmann, *Development of christian doctrine.*

cosas diferentes son siempre contradictorias?» Esto es aplicable también á aquellos que advierten que los «grandes Doctores de la Iglesia, Tertuliano, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes argumentan siempre con los gnósticos del Antiguo y del Nuevo Testamento, representando ambos como algo de uno en oposición al dualismo gnóstico,» ó de esto deducen la conclusión de que «la antigua teología, en la lucha con las orientaciones heréticas y en la evolución de la doctrina ortodoxa, sacó siempre, desde el principio, sus principales demostraciones de la Escritura, usando la regla de fe sólo como fundamento doctrinal comúnmente admitido, y no viendo en ella sino la ya reconocida forma eclesiástica de la fe escritural (1).» En cambio, la fe eclesiástica más bien había sido implantada y conservada por la predicación; la tradición formulada en el «símbolo bautismal explicado» estaba no sólo «igualmente apoyada por la sucesión de los obispos desde los Apóstoles,» sino que era la garantía de la Sagrada Escritura y de su interpretación. Por este motivo, tampoco esta sucesión podía llegar á ser fatídica para el mayor desarrollo del concepto de la Tradición y de la Iglesia. Ni la «sencilla identificación de Iglesia y Espíritu, en Ireneo de la cual sacó Cipriano otras consecuencias,» está fundada en la doctrina antigua de la Iglesia. Si la fe hubiera sido apoyada solamente en la Sagrada Escritura, no hubiera tenido garantía alguna de mantenerse pura, porque precisamente entre los «teólogos bíblicos ha corrido los mayores peligros de desnaturalizarse.» Es peligrosa toda separación de ambas fuentes. Por eso los teólogos bíblicos culpan al Catolicismo posterior de haber helenizado y judaizado el Cristianismo.

---

(1) Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 418. Véase en contra Thomassino, *Prol.*, 20 y sigs. y Harnack, *Dogmengesch.* I,[2] 216, 518, 541; *Chronol.*, I, 65 y sigs. acerca del διαδοχαί de los Doctores eclesiásticos según Eusebio. Kunze, (*Glaubensregel*, 183 y sigs.) añade: Con todo, somos de parecer que de un puro principio escritural rigurosamente aplicado no hay prueba en la Iglesia anterior al gnosticismo. Esto sería poco explicable aun bajo el respeto psicológico.

III. *Supuestas contradicciones con el principio de la Tradición*

19. Supuesta contradicción con el principio de la Tradición. Bautismo de los herejes. Verdad y observancia.—En varios Padres se encuentra, según muchos, no solamente un cambio del principio de la Tradición, sino propiamente una oposición formal contra el mismo. Lo cual se muestra en este *doble* hecho: ó se sostuvo la *verdad* contra la *costumbre*, ó bien la *Escritura* contra la *Tradición*.

Esta *primera oposición* contra la autoridad de la Tradición, la cual, por tanto, se admite hasta este punto, parece que provino de la *Iglesia africana* (1). Cuando el obispo romano Esteban, defendiendo la costumbre de su Iglesia de no bautizar de nuevo á los herejes convertidos, se remitía á esta sentencia: «Así ha sido transmitido por mis predecesores» *(ita traditum est)*, replicaba Cipriano: ¿De dónde proviene esa tradición? ¿De la autoridad del Señor y de los Evangelios, ó del mandamiento de los Apóstoles y de las Epístolas? De que debe hacerse lo que está escrito, es testigo Dios, que dice á Josué: «No retires de tu cara el libro de esta ley, sino procura hacer todo lo que en él está escrito.» Y por boca de Jesús dice: «Sin motivo me honran, enseñando leyes humanas.» La costumbre sin la verdad no es sino la antigüedad del error. No ha de decidirse según la costumbre, sino vencer por la razón. En el Evangelio habla el Señor: «Yo soy la verdad.» Y no dijo: Yo soy la observancia. Por eso, así que la verdad se hizo pública, es preciso separar de ella la costumbre (2).» En la nota se alega también el dicho de Tertuliano (3): «Nuestro Señor se llamó la verdad, no la costumbre.»

(1) Hase, *Polemik*, 65. Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, 1, 2, 8, 13.
(2) Cipr., *Ep.* 73, 13; 74, 2.
(3) *De virg. velandis*, 1. V. al contrario, *De cor.*, 2, 3. De qué manera los apologistas de la defensa de la novedad del Cristianismo contrapusieron la verdad á las costumbres, v. *Apol.* II, 4 y sigs.

20. Tertuliano.—Después de lo dicho no debemos dejar de considerar aquí á Tertuliano. No hay otro Padre de la Iglesia que haya defendido con tanta energía el principio de la Tradición eclesiástica. A él se le reprueba siempre su «Credo quia absurdum (1);» á Ireneo y á él se opusieron Clemente y Orígenes, «quienes admitían la Tradición, pero concedían mayor autoridad á la razón (2).» El pasaje citado no puede dañar al principio generalmente seguido, aunque prescindamos de que el montanista Tertuliano quiso cohonestar su cambio por medio del nuevo espíritu. Pero siempre es de interés el considerar con más detenimiento el *contexto*. Se trata del velo de las vírgenes en la Iglesia. Tertuliano quiere probar «que tal uso es requerido por la verdad, la cual no puede perder su derecho por el trascurso de los años, ni ser destruída por el tiempo, por el favor de nadie, ni por el privilegio de las comarcas. Por estos motivos se practica la costumbre nacida de la ignorancia ó de la candidez, consolidada por los sucesores y defendida contra la verdad. Pero Nuestro Señor Jesucristo se llamó la verdad, no la costumbre. Si Cristo siempre es y antes que todas las cosas, de igual manera la verdad es una cosa antigua y eterna. Esto deben considerar aquellos para los cuales es nuevo lo que en sí es viejo. La herejía no cede casi tanto á la novedad como á la verdad. Lo que va contra la verdad, es una herejía, aunque sea una antigua costumbre.» ¿Puede alguien desconocer la diferencia entre este argumento y el principio de la Tradición? No se trata ya de una tradición apostólica, sino de una *costumbre* establecida contra la organización eclesiástica, que debe tener su origen en la ignorancia. Y; sin embargo de ello, Tertuliano no se remite á la Sagrada Escritura, en frente de la cual suele poner la costumbre ó la Tradición,

(1) V. Becker, *Credo quia absurdum est*, «*Katholik*», 1903, II, 500 y sigs. Kunze (*Markus Eremita*, 184 y sigs.) les atribuye una novedad, la novedad propiamente romano-jurídica, precursora del Catolicismo; Harnack (*Dogmengesch.*, III, [2] 569) lo llama *doctorum romanorum praecursor*.

(2) Courdaveaux, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1892, I, 295; Oríg., *C. Cels.*, 5, 25 y sigs.

sino á Cristo, que vive siempre y, por consiguiente, que perdura en la Iglesia. Y para disipar toda duda, apela Tertuliano á «una regla de fe, única, invariable y perfecta.» Salvada esta ley de la fe, toleran innovaciones de corrección las demás cosas de la disciplina y del servicio, con el auxilio de la gracia y del Espíritu Santo. «Lo que se observa según la Tradición, debe fundamentarse tanto mejor cuanto más carece de la autoridad de la Escritura, hasta que sea ratificado ó corregido por un carisma celestial (1).»

Una sola cosa podría sorprender, y es que él quiere ver vencidas las herejías, no por ser *nuevas*, sino por ser *falsas*, mientras su libro entero «Sobre las prescripciones» defiende calurosamente el principio contrario. Si no quiere admitirse que aquí se muestran ya huellas de los *errores montanistas*, fáciles de descubrir (2), ambos principios sólo pueden conciliarse entendiendo por *verdad* la verdad viviente de la Iglesia. Esto aparece confirmado por lo que leemos en un escrito posterior del mismo apologista. Tertuliano enumera una serie de *ritos* (3), que no están confirmados por ningún escrito, sino por la *costumbre*, que sin duda emana de la *Tradición*. «Porque ¿cómo puede estar una cosa en uso sino por tradición? Pero también para atenerse á la tradición, replicas tú, es necesaria una autoridad escrita. Por consiguiente, preguntamos: una tradición no escrita ¿debería rechazarse? Diremos en absoluto que no debe aceptarse sino cuando ningún ejemplo de otras observancias, que admitimos aunque no estén apoyadas por el instrumento de algún escrito, y solamente sostenidas por la costumbre, no hable en apoyo de su prescripción.» Respecto á las ceremonias del Bautismo, de la Eucaristía, de las exequias por los difuntos, al uso de la oración y del signo de la cruz en todas ocasiones, y de otras disciplinas,

(1) *De ieiun. adv. psych.*, 10, 13.
(2) Möhler, *Patrologie*, 713, 732; Bardenhewer, *Patrologie*, 190; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XI, ² 1414 y sigs.
(3) *De cor.*, 3-4; *De carne Christi*, 2.

no hay ninguna ley escrita: «La tradición las funda, la costumbre las confirma y la fe las observa.» La vacilación entre autoridad y razón y la apelación al sostenimiento formal del símbolo como medio suficiente para conservar la unidad, á pesar de todas las innovaciones por medio de revelaciones, muestran el contraste entre el Tertuliano ortodoxo y el montanista.

21. San Cipriano.—San Cipriano emplea el mismo giro, la misma expresión que Tertuliano. «En efecto, no debe seguirse la costumbre de un hombre, sino la verdad de Dios (1).» Afirma esto contra algunos que querían celebrar la Santa Misa sin vino, contra lo cual se remite á Cristo y á los Apóstoles. De intento encabeza la carta con las palabras: «Aunque sé que la mayor parte de los obispos, que han sido puestos á la cabeza de las Iglesias en toda la tierra por la gracia divina, observan los preceptos de la verdad evangélica y de la tradición del Señor, y no disienten de lo que mandó el Maestro Cristo, sin embargo de ello, he considerado religioso y necesario escribiros que, si aún se encuentra alguno en el error, vuelva al conocimiento de la luz de la verdad, á la raíz y origen de la tradición del Señor.» ¿Qué combate, pues, San Cipriano? La novedad de algunos en la celebración de la Misa, innovación que repugna á la Tradición evangélica. Lo mismo escribe á Cornelio: «Así como lo exige la santidad de la Tradición divina y de la divina institución, y de igual manera la verdad (2);» y protesta contra una «nueva tradición» que contradice á la disciplina evangélica en la conducta con los caídos, puesto que á todos los obispos placía que «no se estableciera nada nuevo.»

Lo mismo ocurre en los pasajes antes citados. Porque San Cipriano lucha contra la *costumbre*, la que considera como *obra humana*, no como tradición apostólica, que se ha establecido abusivamente contra la institución de Cristo. Combate esta tradición especial en la Iglesia romana

(1) *Ep.* 63, 14; 71, 3; Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, 1, 2, 6, 8.
(2) *Ep.* 45, 1; 43, 3.

y en las demás Iglesias. Una tradición realmente apostólica no puede estar nunca en contradicción con la verdad y con la razón. Si él hubiese reconocido como tal el uso de rebautizar á los herejes, no habría necesitado inculcar que en las cosas espirituales debe seguirse lo que ha sido instituído como lo mejor por el Espíritu Santo, y no puede dejarse al juicio de otros por amor á la paz eclesiástica (1). San Agustín alaba mucho por esto á San Cipriano (2). Contra una costumbre puramente humana podía hacer valer enérgicamente el derecho de la razón y de la Sagrada Escritura.

Con todo esto, no se hubiera mostrado quizás tan ardiente, si no hubiese creído poder aun á la luz del *principio de la Tradición*, alegar en su propio favor la tradición de la Iglesia africana. Por lo menos al principio estimó justo aparecer contrario sólo á la costumbre esparcida en Iglesias particulares. «Aunque vosotros os atenéis á la verdad y á la firmeza de la doctrina católica—escribe á los obispos de Numidia (3),—os manifestamos, sin embargo de ello, porque por vuestro común amor habéis creído llamarnos á consejo, nuestra doctrina no nueva, sino largo tiempo mantenida ya por nuestros predecesores y observada por nuestra parte.» Lo mismo dice en la carta en cuestión: «Si en ningún tiempo se ha mandado ni se ha prescrito que se impongan simplemente las manos á un hereje para la penitencia y aceptarlo así en la comunidad... ¿qué obs-

(1) *Ep.* 69, 17; 72, 3; 73, 26. V. Hoensbroech (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1891, 727 y sigs.) con Palmieri (*De romano pontifice*) contra De Smedt (*Dissertationes in primam aetatem historiae ecclesiasticae*, 1876); Harnack, *Dogmengesch.*, I, [3] 353; Schell, *Dogmatik*, I, 91.

(2) Agust., *De bapt.*, 3, 19, 12 y sigs.; 15, 17; 6, 6 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 335; Schwane, *Dogmengesch.*, I, [2] 353, n. 1. Ernst como Duchesne considera el decreto del Papa Esteban, no como dogmático, sino como disciplinario. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1895, 246. Al contrario, Bardenhewer (*Gesch. d. altchristl. Literatur*, II, 463) dice: «Esta cuestión, á saber, la de que el bautismo de los herejes para San Cipriano no era cuestión de fe, sino sólo de externa disciplina eclesiástica, es absolutamente inexacta.»

(3) *Ep.* 70, 1; 74, 2, 10. V. Agust., *De bapt.*, 3, 15, 12; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 122. Schell (*Dogmatik*, I, 89 y sigs.) se muestra decididamente contrario.

tinación y qué arrogancia es entonces el preferir la tradición humana á un ordenamiento divino? «Si la verdad vacila ó declina en algún punto, debemos volver á su origen divino y á la Tradición evangélica y apostólica.» «La idea de que los que vienen de la herejía á la Iglesia deben ser bautizados, no es nueva entre nosotros ni nació hace poco [1].»

La apelación á esta tradición de la *Iglesia africana* era injustificada, como resulta ya de las alegaciones mismas de San Cipriano, según las cuales Agripino con su sínodo (220) es la autoridad más antigua. Tertuliano, que negó igualmente el bautismo de los herejes, no es recordado por él. El autor del libro «Sobre el rebautismo» demuestra ya la falsedad de la afirmación, y lo mismo observa San Agustín [2]. Pero hubo además una tradición asiática que se expresó en los sínodos de Synnada é Iconia (230), y es conocida por la carta de Firmiliano. Según esto, es probable que San Agustín no conociera esta carta [3]. Para rechazar el bautismo de los herejes, se remite Basilio también á la tradición antigua, pero observa que, si parece bien á otros, pueden admitirse de nuevo los herejes sin bautismo.

La carta de Firmiliano de Cesárea demuestra con toda claridad los principios de los dos partidos en las contiendas del bautismo de los herejes. Irritado por el imperioso mandato del Papa Esteban de atenerse á la Tradición, reprochó á los romanos que no observaban en todas sus partes lo que se transmitió desde el principio y que en vano ponían por pretexto la autoridad de los Apóstoles. Esto aparece claro en la diversidad de la celebración de la Pascua [4] y en otros puntos del culto. Mas respecto al bautismo de los herejes, no puede referirse el Papa á la

(1) *Ep.* 73, 3.

(2) *De rebapt.*, 1, 19; Agust., 2, 7, 12; 3, 20, 14; 4, 6, 8; *C. Crescon.*, 1, 33; 2, 43 y sigs.; *Ep.*, 93, 10, 38; Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, 1, 2, 5; Hefele, *l. c.*, I, 122 y sigs.; Mattes, *Theol. Quartalschr.*, 1849, 596 y sigs.; Ernst, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1891, 248 y sigs.

(3) Ernst, *l. c.*, 1894, 236 y sigs.; Basil., *Ep.* 188.

(4) V. Ireneo cit. por Eus., *Hist. eccl.*, 5, 24.

Tradición postólica, porque en aquel tiempo no había aún herejes. Y puesto que cada Iglesia tiene el derecho de referirse á su propia tradición, la tradición pura se encuentra en estas cosas entre los cristianos de Asia Menor, no entre los romanos ni entre los africanos, porque la potestad de perdonar los pecados fué conferida á los Apóstoles y á las Iglesias, fundadas por ellos por encargo de Cristo, y á los obispos, que sucedieron á aquéllos como representantes suyos. Luego aunque Esteban se refiera á la sucesión de Pedro, sobre el cual se basaron los fundamentos de la Iglesia, no puede poner á los herejes como piedras. Añade que la tradición romana es puramente humana, mera costumbre, á la cual pueden referirse también los judíos frente al Cristianismo. Pero la verdad debe valer más, y los africanos podían ufanarse, por lo menos contra Esteban, de que ellos, después de conocida la verdad, abandonaron el error de la costumbre. «Mas nosotros también unimos la costumbre con la verdad, y á la costumbre de los romanos oponemos otra costumbre; mas ésta es la de la verdad, pues sostenemos desde el principio lo que ha sido transmitida por Cristo y los Apóstoles. Y no recordamos que esto haya empezado en nosotros en un momento dado, puesto que siempre ha sido observado [1].» Según esto, olvida Firmiliano lo que antes dijo respecto al origen apostólico de esta tradición; pero resulta de sus palabras que en la discusión no se trata de la costumbre en general ni del principio de la Tradición, sino de la tradición verdadera en oposición á una tradición humana. San Cipriano y él cometían siempre la falta de querer considerar todos los puntos de controversia como cosa de la disciplina, pero acudían siempre al terreno de la fe cuando trataban de fundamentar su opinión como la verdadera. La tolerancia de la costumbre contraria, que es designada por ellos como una contradicción con las máximas de la fe y una traición á la dignidad divina de la Iglesia, sería en caso diverso, incomprensible.

(1) *Ep.* 75, 19.

Sin duda no se habían determinado todavía los límites en aquel tiempo.

22. **San Agustín. Confesión de fe y Escritura. La Escritura no podía ser leída por la mayor parte.**—Sorprende, en efecto, que aun San Agustín sea invocado como testimonio contra el dominio universal del principio de la Tradición. No obstante esto, apenas hay uno entre los Padres posteriores que haya defendido tan enérgicamente como él este principio contra el cisma y la herejía, y sin añadir que se reconoce en general la importancia de San Agustín por el principio católico de la Tradición (1). A lo sumo puede encontrarse aisladamente cierta correspondencia con el lenguaje de los africanos anteriores, correspondencia que se reduce á nada, cuanto se atiende á todo el conjunto de su argumentación. Es verdad que pone muy alto la razón por la cual Dios se manifiesta, pero siendo obscurecida por el pecado y por la inseguridad del saber humano, se persuadió de la necesidad de una autoridad divina, que él halló en la Revelación, en la Escritura y en la Iglesia. El apelar á la razón contra la autoridad de la Iglesia, lo designa como defecto común á todos los herejes. Contra Julián de Eclano, que reconocía solamente la razón, escribió Agustín: «Los Padres conservaron lo que hallaron en la Iglesia, enseñaron lo que ellos aprendieron y transmitieron á los hijos lo que recibieron de los mayores (2).» De esto puede fácilmente sacarse la prueba formal de nuestro asunto, porque Agustín, precisamente con motivo del bautismo de los herejes, discutió la conducta de Cipriano. Alaba á éste porque, á pesar de la polémica, no abandonó la unidad de la Iglesia, pero, con todo, no puede aprobar su opinión. Dice que la supuesta tradición, á la cual él se remitía, no tiene apoyo en la Iglesia, como resulta de las

(1) Reuter, *Augustinische Studien*, 307 y sigs., 304 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 2 68, 113; Tom., *Proleg.*, 23, 9; 24, 1 y sigs., 27, 1 y sigs. Al contrario, los jansenistas y Saint-Simón.

(2) *C. Jul.*, 2, 10, 34; *De trin.*, 4, 6, 10: *Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra ecclésiam nemo pacificus senseri*

mismas palabras de San Cipriano. San Agustín da también la verdadera respuesta al que apela á la verdad: «¿Quién dudará, ciertamente, de que la costumbre debe ceder á la verdad revelada? Pero respecto á la verdad revelada, pronto veremos mejor donde se encuentra; entretanto Cipriano reconoce que existía otra costumbre.» De lo contrario, ¿habrían tenido necesidad de remitirse á la verdad, la cual debe anteponerse á la costumbre? [1] En favor de la costumbre habla San Cipriano mismo, en favor de la verdad habla el paralelo con el bautismo de los pecadores en la Iglesia.

Pero ¿no declaró San Agustín que la *regla de fe constituye la esencia de la Sagrada Escritura?* En efecto, dice él: «Aquellas palabras que habéis oído (el símbolo), están diseminadas en la Sagrada Escritura y en la predicación eclesiástica, pero aquí están reunidas en cierto orden para que sea edificada vuestra fe y preparada la confesión y no padezca la memoria [2].» Pero San Agustín, como los demás Padres, parte de que Tradición y Sagrada Escritura se ocultan en los artículos esenciales de fe. El símbolo no es para él un resumen de la Sagrada Escritura, sino un compendio de la doctrina de la fe, un compendio de la Tradición en su más estricto sentido, cuya exposición ulterior ha de buscarse en las Sagradas Escrituras *(breviarium fidei, verbum abbreviatum, Rom.*, IX, 28), pues, por otra parte, está supuesta la Tradición. Aunque en Hechos, VIII, 35-38, solamente se exige para el bautismo la fe en

(1) Agust., *De bapt.*, 3, 6; 4, 6, 9; 5, 4, 4; 19, 27; 6, 1; *Ep.* 36, 38; Reuter, *l. c.*, 348, 358.

(2) *Sermo* 212, 3; 214, 1; *Confes.*, 8, 2, 5; *De fide et op.*, 9; *De spir. et lit.* 36, 64; *De doctr. christ.*, 3, 1; *De perfect.*, 5, 11; *De fide et symb.*, 1. V. *Sermo* 240, 241, en el ap. donde se traen los autores de cada uno de los artículo. Fausto Reg., *De Spir. praef.;* Casiano, *De incarn.*, 6, 3-10; Rufino, *Explan. Symb.*, 1, 2; Isidoro, *De offic.*, 2, 23; Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, 1, 4; Belarm., *De verbo Dei*, 4, 11; Tom., *l. c.*, 23, 1 y sigs.; Kunze, *Glaubensregel*, 230 y sigs., 267; *Markus Eremita*, 180 y sigs. También Orígenes (¿Rufino?) en el comentario á la epístola á los Romanos llama palabra abreviada á los dos y á la fe del símbolo. Tertuliano y Cipriano llaman así al *Pater Noster;* Cipriano dice que *Juan*, XVII, y *Marc.*, XII, 29-31, es un Nuevo Testamento abreviado. Probst, *Die Lehre von Gebet*, 65 y sigs.

Cristo, no se sigue que deban ser omitidos los demás artículos. Y aunque á causa de la brevedad se omite lo demás en la Escritura, sabemos, no obstante esto, por el orden de la Tradición, que ha de completarse. «La fe católica es conocida de los creyentes en el símbolo, y confiada á la memoria, tanto como permite la brevedad del discurso, para que se exprese el contenido de la fe en pocas palabras á los iniciados que no están todavía fortalecidos por el trato diligente y espiritual y por el conocimiento de las Sagradas Escrituras.» Ya San Agustín designa los dos mandamientos de la caridad como la palabra compendiada (*Is.*, X, 23. *Rom.*, IX, 28). En cambio, aconseja explicar los pasajes obscuros de la Escritura por los claros ó por la regla de fe recibida de la autoridad dogmática de la Iglesia. «Esta es, pues, la palabra abreviada—dice San Casiano,—la cual el Señor ha realizado, en cuanto resumió en pocas palabras el sentido de todas las Escrituras, abrevió su propiedad y restituyó enteramente la fuerza de toda la ley en la más reducida brevedad.»

Con su penetrante manera observa Harnack: «Como teólogo occidental, supo quedar ligado al símbolo; pero ningún otro teólogo occidental antes que él vivió tanto de la Escritura ni tomó tanto de ella como él. Además, gracias á él se agravó la antigua tirantez, no conocida quizás todavía en aquel tiempo entre símbolo y Escritura... Si se discute el derecho histórico de los prereformados y reformadores de Occidente para ponerse en el terreno de la Escritura sola, debe nombrarse á San Agustín; si se discute el derecho para rechazar tales teólogos, puede también alegarse á San Agustín; pero para esta última tesis puede llegarse hasta la autoridad de Tertuliano» (*De praescr.*) (1). Pero aun puede retrocederse más. Como quiera que sea, se infiere de esto que lo que ya decía Tomasino respecto á San Agustín, esto es, que no pueden oponerse algunos Padres

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 588; III, ² 87; Tom., *Proleg.*, 27, 4; Belarm., *De verbo Dei*, 4, 12; Dorner, *Augustinus*, 1873, 233 y sigs.; Kunze, *Glaubensregel*, 277, 287.

ó algunos juicios aislados á toda la masa, sino que ha de apreciarse el comportamiento común y la concordancia en los puntos esenciales. De esto resulta indudablemente que la suposición de que el símbolo sea «un mosaico de pasajes escriturales» es «la más equivocada de cuantas pueden enunciarse.» Contra la apelación á San Agustín, ha replicado Belarmino que hay una regla doble de fe, la Escritura y la Tradición.

23. San Cirilo.—Por esta razón exige también San Cirilo que se crea firmemente el símbolo, dejando para tiempo oportuno la ciencia ó la demostración del mismo por la Sagrada Escritura. «Abraza la fe sola y atente firmemente á la doctrina y á la confesión que se te ha transmitido por la Iglesia y que confirma toda la Escritura.» Así, pues, cuando afirma que este compendio de la fe es extraído de la Escritura, porque de ella se han escogido las cosas más importantes, sólo trata de declarar con ello que el Símbolo está conforme con la Escritura. El símbolo es el vademecum del cristiano; la Biblia sirve para la demostración y para la comprensión más profunda. Sobre los misterios de la fe no puede enseñarse ni la cosa más pequeña sin las Sagradas Escrituras, porque la salud de nuestra fe recibe su fuerza de la demostración de la Sagrada Escritura. Luego el principio formal es también para él la Tradición eclesiástica.

La instrucción de los catecúmenos no empezaba con la Sagrada Escritura, sino con la explicación de algunos artículos del símbolo apostólico [1]. La fe venía de oídas, es decir, de oir la predicación, la cual se apoyaba en la viva conciencia de la fe de la Iglesia encerrada en el símbolo. Así, dice claramente San Cirilo, en el principio de sus conferencias sobre el símbolo [2]: «Pero antes de exponer la fe,

(1) Cir., *Cat.*, 4, 35; 5, 1-12; Harnack, *l. c.*, II, ² 86 y sigs.; *Reden und Aufsätze*, I, 269 y sigs.; Kunze, *l. c.*, 230.

(2) Cir., *l. c.*, 4, 3, 33, 35. V. también sobre Gregorio Niceno, Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1889, XII y sigs.; Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1896, 15, 25 y sigs.; Agust., *Ep. Fund.*, 5, 6.

me parece conveniente dar un resumen de los artículos necesarios de ella.» Y al final añade: «Esto nos enseñan las inspiradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento.» «Aprende justamente de la *Iglesia* cuáles son los libros del Antiguo Testamento y cuáles los del Nuevo.» «Estudia cuidadosamente las Escrituras, que nosotros leemos confidencialmente en la Iglesia. Porque mucho más sabios y piadosos que tú eran los Apóstoles, los antiguos obispos, los superiores de la Iglesia, que nos las transmitieron.» Tampoco creyó que el símbolo bautismal mirase sólo á la vida interna de la Iglesia, porque la cuarta catequesis está dirigida enteramente contra los herejes, y en el cap. 20 lo llama defensa contra los herejes.

Esto se halla de acuerdo con la proposición de San Agustín: «No creería yo en el Evangelio, si no me moviera á ello la autoridad de la Iglesia.» Hase trata de burlarse de esta manifestación, exagerándola en extremo. Se oye en esto, dice, lo que más tarde (¿dónde?), por efecto del contraste, se llegó á sostener en una confesión romana: «Sin el Papa no haría yo más caso de la Biblia que del Corán [1].» Pero aquella expresión, á la que acompañan otras semejantes, prueba solamente que San Agustín, como todos los Padres, aunque tuviese en alta estimación el sublime contenido de la palabra divina, creía necesaria una autoridad infalible que asegurase así la legitimidad como la interpretación de ella. Ahora bien, tal autoridad sólo existe en la Iglesia. En la antigüedad no se conocía una fe sin autoridad, sin autoridad visible; porque habría de tener necesariamente un fundamento inseguro; hubiera sido una opinión humana. Pero la Sagrada Escritura no podía tener valor como autoridad única, ni jamás se consideró como tal [2].

(1) Hase, *Polemik*, 67. V. Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, 2, 1-3; Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 91, n. 2; III, ² 569; Schell, *Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898, 75.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 84; Schmid, *Untersuchungen über der letzten Gewisscheitsgrund des Offenbarungsglaubens*, 1879, 64 y sigs., 99 y sigs.; Reuter, *Augustinischen Studien*, 248, 492; Belarm., *De verbo Dei*, 4, 7,

24. La Sagrada Escritura es la fuente principal, pero interpretada por la Iglesia.—Así, pues, en los pasajes citados nada hay que implique contradicción con el principio de la Tradición. La *Sagrada Escritura* gozaba de alta veneración, pero no sólo se consideró por todos como *conforme con la tradición de la doctrina eclesiástica*, sino que la Sagrada Escritura de la Iglesia, la interpretada por la Iglesia, se utilizaba como demostración de la fe y edificación de las costumbres. Si desde el primer Clemente «tantos piadosos Padres de la Iglesia exhortan á los miembros de la comunidad á la lectura de la Sagrada Escritura sin limitación, y se adoptan todas las expresiones con las cuales se ensalza en el Nuevo Testamento la utilidad de la lectura de la Biblia;» y si «las traducciones recibidas en el uso eclesiástico, tanto la griega del Antiguo Testamento como la latina de ambos textos, fueron hechas en el lenguaje vulgar», no se perjudicó en lo más mínimo el principio de la Tradición. Porque, lo mismo que antes, la Tradición era el primer manantial y la norma de la fe. La instrucción y la predicación partían de la fe eclesiástica, la instrucción en la Sagrada Escritura seguía después. Las Sagradas Escrituras, á pesar de estas traducciones, no estaban al alcance de la masa de los fieles [1], porque eran muy pocos los que sabían leer. El oir leerlas no era suficiente, sin otras explicaciones. La traducción en lenguaje popular, si así quiere llamarse la lengua griega universal entre las personas cultas y el latín del imperio romano, tenía por objeto vulgarizar la Sagrada Escritura principalmente en la Iglesia occidental, para poder utilizarla en el culto. El hebreo únicamente lo entendían algunos Padres, y el griego también era poco conocido en algunas provincias de Occidente. Los mismos Padres africanos, sin exceptuar San Agustín, no eran verdaderos maestros en este idioma.

(1) *Apost. Const.*, 1, 5; Siebengartner, *Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen*, 1902, 257 y sigs.; Hogan, *Clerical Studies*, 1898, 422 y sigs.

Mas dadas las *condiciones literarias* de aquella época, ¿cómo habrían podido bastar estas traducciones al objeto de crear la fe en los creyentes? ¿Cuán numerosos no debían haber sido los manuscritos que se hallaban en manos de los particulares? ¿O había quizás ya una sociedad bíblica? «Precisamente ocurría lo contrario—dice de nuevo Lessing, con su peculiar exageración, contra Göze, quien inculpaba á la Edad Media de ignorancia de la Biblia (1);—los códices de las Escrituras del Nuevo Testamento se multiplicaron con el curso de los tiempos. Mas tales códices eran tan raros y escasos en los siglos I y II, que las grandes comunidades no poseían más que uno, el cual lo guardaban los sacerdotes bajo llave y nadie debía leerlo sin su permiso.» «La cruda verdad es que la Biblia, antes del siglo IX, nunca estuvo al alcance del hombre vulgar. Este no tenía de ella más noción que la que los sacerdotes querían comunicarle.» La reproducción dispendiosa de los códices antes de la invención de la imprenta, á pesar del celo de los monasterios, impidió más tarde la mayor divulgación. No obstante esto, la Sagrada Escritura era preferida á todos los libros.

Desde la fijación del canon eclesiástico, ajustó la Iglesia su enseñanza á la Sagrada Escritura, y consideró á ésta como primera y perfecta fuente de la verdad revelada; pero sólo en cuanto estaba autorizada é interpretada por la tradición oral. El pueblo la conocía por la predicación y la enseñanza. Los mismos Padres, que en algunos pasajes designan la Sagrada Escritura como palabra divina y consideran como cosa natural la suficiencia de ella, hablan en otros de igual manera de la Tradición. Tienen á las dos, en su inseparable unión, como expresión de la misma verdad divina, que fué *enseñada* al pueblo desde el principio (2). Por este motivo culpa Bossuet á R. Simón de falta de probidad, porque éste trata de des-

(1) *Opp.*, VI, 303; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes während des 13 Jahrhund.*, III, 1903, 14 y sigs.

(2) V. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 958; *Symbolik*, 51 y sigs., 326 y sigs.; Schell, *Dogmatik*, I, 93 y sigs.

preciar la demostración escritural de los Padres en favor de la demostración de la Tradición, para acabar desacreditando á las dos.

25. San Atanasio.—Esto se comprueba especialmente en las *controversias arrianas.* Arrio fué discípulo de Luciano de Antioquía. De la escuela antioqueña sacó el método de la interpretación gramatical y literal de la Biblia y el formalismo lógico. Los Doctores de la Iglesia veíanse obligados entonces, frente al gnosticismo, á estudiar é interpretar la Sagrada Escritura como instrumento de la fe; pero el sistema alegórico alejandrino era menos apto para hacer frente al arrianismo. El que quiera tomarse la molestia de comparar á esta luz los escritos polémicos de San Atanasio contra los arrianos con su explicación de los Salmos, verá cuán diferente es en ambos el método. Contra los arrianos hubo de darse una explicación científica de la Sagrada Escritura sobre la base de la fe eclesiástica; y en los Salmos, en cambio, se dió amplia parte á la aplicación práctica. En la controversia estaba San Atanasio convencido, así como Arrio, de que la Sagrada Escritura contiene la última palabra; mas para San Atanasio, la interpretación de la Iglesia era concluyente [1].

Sin duda que, en la lucha contra los herejes, no podía alegarse el símbolo bautismal como un principio ó autoridad eclesiástica y ante la cual debía doblegarse la Escritura, y los pasajes obscuros no podían ser explicados por los claros; pero entre tanto á ella se unían las citas de los Padres, y la concordancia de la Escritura y el símbolo bautismal se tenía por evidente. Como quiera que sea, podría considerarse como tipo á San Atanasio [2].

26. Expresiones no bíblicas en el símbolo. No hay nuevo estadio desde el Niceno.—En el concilio de *Ni-*

(1) Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius d. Gr.*, 1895, 179 y sigs.
(2) Kunze, *Glaubensregel*, 243 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, V,² 1866 y sigs.; Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius*, 1903, 53; Hilar., *De Trin.: De intelligentia enim haeresis, non de scriptura est; et sensus, non sermo est crimen.*

cea se incluyó con pesar una expresión no bíblica (ὁμοούσιος) en el Símbolo. Pero cuando se hubieron convencido de que los eusebianos escondían bajo sus expresiones bíblicas un sentido arriano, se procedió á la determinación de una fórmula que no estaba literalmente en la Sagrada Escritura, pero que cortaba todo efugio á la herejía (1). No se trató de buscar la fe de la Sagrada Escritura, sino de formular y definir inequívocamente la fe eclesiástica. Esto se hubiera hecho mejor con palabras de la Sagrada Escritura, si hubiese sido posible, admitida como estaba entonces por la Iglesia y por la herejía, mientras los herejes anteriores habían puesto también en duda la consistencia del canon. «Nada es aquí nuevo, en el sentido vulgar de la palabra; al contrario, San Atanasio tenía realmente en su favor la mejor parte de la tradición eclesiástica, á la cual se remitió también. Nuevo era el hecho, la energía y la intransigencia de su conducta en un tiempo en que todo amenazaba deshacerse (2).» «Fué, no obstante esto, algo nuevo y grandioso esta declaración doctrinal de la Iglesia universal» (en Nicea).

De igual manera hubo de aplicarse este método contra los herejes posteriores. Cuanto más se resistían éstos á definiciones precisas, volviendo á las expresiones generales de la Sagrada Escritura, más solícitos se mostraban los Padres en defender la fe, ateniéndose estrictamente á la Sagrada Escritura, pero también para formularla con todo rigor. Las «opiniones de escuela» nunca fueron elevadas á la categoría de dogmas. Galat., I, 8, sirvió de norma, pero la predicación oral nunca se transformó en la escrita, sino que perduraba al lado del Nuevo Testamento y explicaba lo suficiente la Sagrada Escritura. Como el arrianismo no constituyó una excepción, porque toda la Iglesia se alzó contra él (3), lo mismo ocurrió en otras definiciones conci-

(1) Möhler, *Athanasius*, I, 233; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 307 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 24, 70, 87, 228, 230.

(3) Langen, *Die Kirchenwäter un das Neue Testament*, 1874, 4; *Internat. theol. Zeitschr.*, 1900, 667.

liares. Sabido es que nunca faltaron controversias, mas el Niceno fué precisamente para los griegos la primera fórmula sólida de fe. Así se explica la afirmación frecuentemente repetida del pseudo Dionisio, de no pensar nada respecto á la divinidad supersubstancial y oculta, sino lo que está expresado divinamente en las Sagradas Escrituras [1].

Así como es cierto que este procedimiento no tuvo su primera aplicación en el Niceno, también lo es que no empezó con él ningún *nuevo estadio* en la doctrina de la Tradición. Los cristianos, antes del Niceno, y á pesar de la regla de fe, veneraron en alto grado la Sagrada Escritura [2], y los cristianos posteriores al Niceno, aunque hicieron mucho uso de la Sagrada Escritura, mantuvieron la regla de fe como principio de la fe. Siempre es el idéntico principio, la predicación viva de la Iglesia, la autoridad infalible del magisterio eclesiástico, el que desde el principio guarda y garantiza la unidad y la pureza de la fe. Aun cuando San Atanasio dice: «Las santas y divinas Escrituras son suficientes para manifestar la verdad,» también dice inmediatamente: «Las Escrituras son, en verdad, suficientes y manifiestan sin lagunas la verdad; pero también han de tomarse en consideración muchos escritos de nuestros bienaventurados maestros, por los cuales el lector puede aprender la interpretación de las Escrituras y conseguir el conocimiento de la verdad que busca [3].» El que conozca su opinión sobre el abuso que Arrio hizo de las Sagradas Escrituras, lo mismo que los herejes en general [4], no intentará presentarlo como teólogo escriturista enemigo de la Tradición. También el diablo, dice San Atanasio, pronuncia á veces sentencias bíblicas pára engañar y confundir á los hombres.

27. Eusebio. San Agustín.—Eusebio de Emesa (350)

---

(1) *De divin. nomin.*, 1; Tom., *S. theol.*, 1, q. 29; a. 3 ad 1; q. 32, a, 2, 1; q. 39, a. 2 ad 2; Möhler, *Symbolik*, 363 y sigs.; Hefele, *l. c.*, III, ² 476.

(2) V. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Literatur bis Eusebius*, I, 1893, XXI y sigs.

(3) *Adv. Gent.*, 1.

(4) Atan., *C. Arian.* 1, 8.

dice: «¿Qué nos es menester a ti y á mí? Volvamos á los Evangelios. Confiesa lo que está escrito por el Padre y el Hijo, y no quieras escudriñar curiosamente lo que no está escrito. ¡Oh, si nos contentásemos con la Sagrada Escritura, y terminase la lucha! ¿Qué es, pues, lo que es permitido investigar? Lo que puede encontrarse en la Escritura [(1)].» Pero ¿qué más se dice con esto sino que debe prescindirse de sutilezas infructuosas, que entonces tenían en agitación todo el Oriente? «Cree lo que está escrito; pero no pienses ni investigues lo que no está escrito,» era un dicho aplicable á todos sin excepción, atanasianos y arrianos ó apolinaristas, antioqueños y alejandrinos [(2)]; todo dependía del entendimiento. «Para la prueba de nuestra doctrina, basta poseer la Tradición, que por nuestros padres ha llegado hasta nosotros, como una herencia que proviene de los Apóstoles por medio de los santos posteriores [(3)].»

Esto se ve todavía más claro en San Agustín. «La fe vacila tan pronto como la autoridad de la Iglesia vacila. En lo que está escrito en la Sagrada Escritura, se encuentran todas las cosas que se refieren á la fe y á la moral. He aprendido á tributar tal reverencia á los libros de la Sagrada Escritura, porque creo firmemente que sus autores estaban inmunes de todo error. Otros libros leo yo que, por mucho que se distingan por su santidad y su sabiduría, no los tengo por verdaderos porque tengan esas condiciones en su favor, sino porque me convencen o con autoridad de textos canónicos ó con argumentos persuasivos [(4)].» En efecto, San Agustín nos ofrece la sentencia general: «Nosotros vivimos en la fe y no en la visión;» y rechaza la exégesis según penetración propia, aunque proceda de un sabio de la talla de San Jerónimo. En el mismo contexto enuncia la ya citada sentencia de que

(1) Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und Emesa*, 1832, 73 y sigs.; Hase, *Polemik*, 66.
(2) Kunze, *Glaubensregel*, 235, 242.
(3) Dieckamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 15.
(4) *De doctr. christ.*, 1, 37; *Ep.* 19, 82; Hase, *l. c.*, 67.

el hombre que se apoya en la fe, la esperanza y la caridad, no necesita la Sagrada Escritura para instruir á otros; y aconseja al exégeta que en caso de duda consulte la regla de fe, que él aprendió en los pasajes claros de la Sagrada Escritura y en la autoridad de la Iglesia católica [1]. Juzga que el motivo por el cual se aceptan los libros canónicos ó se rechazan los apócrifos, no sólo es la falta de autoridad de estos últimos, sino porque contienen falsedades «condenadas por la regla de fe y la sana doctrina [2].» La segunda parte de la referida cita, que está tomada de una carta á San Jerónimo, no demuestra absolutamente nada en contra del principio de la Tradición. San Agustín dice: «He aprendido» á tener por infalibles sólo los libros canónicos. ¿Dónde? Indudablemente en la Iglesia. Por eso San Jerónimo no puede exigir tal autoridad para sus escritos. De igual manera distingue San Agustín la autoridad de San Cipriano y otros de la del canon [3].

28. La Escritura sobre los dogmas principales del Cristianismo.—Conviene advertir que los Padres, en estos y en otros pasajes semejantes, en los que celebran especialmente la *autoridad de la Sagrada Escritura*, apreciada siempre por ellos en alto grado, aluden precisamente á tales dogmas, que forman el *fundamento* y el *centro* de la doctrina cristiana, y por esto se hallan enseñados en la Sagrada Escritura en forma indudable y clara. La prueba de esta verdad evangélica y apostólica la sacan preferentemente de la Sagrada Escritura [4]. Donde la cosa no está tan clara, tratan de aprovechar la Tradición como demostración científica. San Agustín se toma gran trabajo para

(1) Agust., *De doctr. christ.*, 2, 8; 3, 2; *C. Faust.*, 28, 2, 4, 5; Ginzel, *Theol. Quartalschr.*, 1849, 58 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 329 y sigs., 334 y sigs.

(2) Agust., *De cons. ev.*, 1, 1, 2.

(3) *Ep.* 93, 10, 53-56; *C. Faust.*, 11, 2-7.

(4) Agust., *De un.*, 4, 7 y sigs.; Petav., *Proleg.*, 1, 10; 2, 5; Bossuet, *La défense de la tradition et des S. Pères*, 2, 17; *Oeuvres*, II, 1845, 27 y sigs.; Langen, *Die Kirchenwäter und das Neue Testament*, 10 y sigs.; Schell, *Dogmatik*, I, 93 y sigs.

probar que su doctrina de la gracia ha sido recibida siempre en Oriente y en Occidente. San Cipriano y San Ambrosio son, según él, testimonio decisivo para el Occidente. San Cipriano demuestra «que la fe que nosotros sostenemos es la fe verdadera, y es en verdad la fe cristiana y católica;» «como se transmitió desde antiguo por las Sagradas Escrituras, así se transmitió por nuestros padres, y se guardó y se mantuvo, aun en estos tiempos en que querían enterrarla, y se conservará y guardará en lo futuro con la ayuda de Dios [1].» Remite á Julián á Inocencio I, quien contestó lo que desde antiguo sostuvieron constantemente la Sede Apostólica y la Iglesia Romana con las demás. Nunca creyeron los Padres que la Tradición pudiera diferenciarse de la Sagrada Escritura. Por eso, la Biblia interpretada por la Iglesia, es para ellos fuente decisiva de la fe [2].»

IV. *La doctrina de la Iglesia posterior respecto á la Escritura y á la Tradición*

29. **La doctrina posterior.**—Prescindiendo de algunos textos aislados, que por sí solos no pueden constituir una demostración satisfactoria, no nos será difícil señalar la misma relación entre Escritura y Tradición también después del Niceno y durante toda la época posterior de ambas Iglesias, si bien mejor en Occidente. Nos será preciso dirigirnos para este fin una vez más á Lessing, quien contesta al pastor Göze: «Como quiera que sea, es irrebatible que la tradición oral fué alguna vez la única fuente de ella (de la verdad), y que es absolutamenie imposible indicar el tiempo en que no sólo llegó á ser la segunda fuente, sino que haya dejado de ser absolutamente una fuente [3].» Para

(1) Agust., *C. duas Pelag.*, 4, 12; *Op. imp. c. Jul.*, 1, 1, 13; *Ep.* 177, 2.
(2) Köhler, *Realenzykl.*, II, ³ 687.
(3) *Opp.*, VI, 306. Kunze (*Glaubensregel*, 242) dice que Cirilo Lucaris tiene razón en su confesión de fe (1629), cuando designa la Sagrada Escritura ὡς κανόνα τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ τῆς σωτηρίας Cuanto más se alejan de los Apóstoles, tanto más se convierte para los griegos la Escritura en única re-

la demostración particularizada, no hay más obstáculo que el de escoger entre los numerosos pasajes. San Atanasio, sosteniendo la doctrina del Espíritu Santo, para la cual Cirilo de Jerusalén se atiene severamente á la Escritura, dice: «Volvamos la vista una vez más á la Tradición y á la doctrina, tal como fué desde el principio, y á la fe de la Iglesia católica, la cual (la doctrina) dió el Señor, predicaron los Apóstoles y conservaron los Padres; porque sobre ella está edificada la Iglesia, y quien apostata de ella, no puede ser ni puede llamarse ya cristiano [1].» Y Crisóstomo, el gran panegirista é intérprete de la Sagrada Escritura, añade: «Los Apóstoles no enseñaron todas las cosas por cartas, sino muchas también sin escritos: ambas cosas son auténticas. Luego también podemos tener por fidedigna la Tradición de la Iglesia; es tradición, eso basta.» En el prefacio á Eraniste, observa Teodoreto: «Hemos de custodiar lo que ha sido predicado por los Apóstoles.» «No debes subordinar la investigación á raciocinios humanos, sino seguir las huellas que han dejado los Apóstoles y los Profetas y los Santos que siguieron á aquéllos.»

El emperador Teodosio, que quiso defender el pseudosínodo como un sínodo legítimo, no se atrevió á hacerlo de otro modo sino remitiéndose expresamente á la Tradición. El «venerable hombre (León) debe saber que nosotros no hemos disentido en punto alguno de la religión paterna ni de la tradición de nuestros mayores. Y no queremos otra cosa sino qne sean guardados íntegros los misterios paternales transmitidos hasta nosotros en herencia. Por tanto, y porque sabemos que algunos perturban las Iglesias santísimas por medio de innovaciones perjudiciales, resolvimos celebrar un sínodo en Efeso [2].»

gla de fe.» Pág. 251: «La evolución de la Iglesia griega propendía á subordinar la confesión con la Escritura. ¡Pero Cirilo era calvinista!»

(1) Atan., *Ep. I ad Serap.*, n. 28; Franzelín, *De traditione*, 214 y sigs.; Greg. Nic., *C. Eunom.*, IV, 658 y sigs. (Migne); Crisóst., *I n. II Tess. hom.*, 4, 2 ad 2, 14; Euseb., *Hist.*, 3, 36; 4, 21; 6, 25; Bossuet, *La défense de la tradition et des S. Pères*, 17 y sigs.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, I, 34 y sigs.

(2) *Ep. Leonis*, 62.

Para Constantino, el símbolo niceno era el símbolo de la ciudad capital y de la corte; para Justiniano lo era el Constantinopolitano en unión con el Calcedonense. Dice en las Novelas que acepta los decretos de los cuatro concilios santos como las mismas Sagradas Escrituras. Desde que el Constantinopolitano fué elevado á una eminencia inaccesible, se encuentra la «afirmación rotunda de que la fe no se halla ya en las Sagradas Escrituras.» Pero esta «afirmación de Cirilo era falsa, aun históricamente;» el canon era primitivamente la regla de fe, la Escritura, en verdad, entró casi por vía indirecta [1].»

30. **Vicente de Lerins.**—La lucha donatista y pelagiana dió ocasión para estudiar la importancia de la Iglesia y de la Tradición. Como ambas herejías trabajaron el Occidente, así también los Padres occidentales dedicaron especial atención á este objeto. Decisivo para el Occidente, siguiendo el ejemplo de San Agustín, pero mostrándose contrario á este «reformador,» fué Vicente de Lerins († hacia el 450), el cual sólo trató la cuestión principal en un escrito propio.

En su *Conmonitorium*, establece el principio de que la verdadera fe se reconoce primeramente por la *autoridad de la ley divina*, y después por la *tradición de la Iglesia católica*. Respecto de la última, da como regla: Lo que siempre, en todas partes y por todos ha sido creído *(Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)*, regla que continuó en rigor en todos las épocas siguientes. La demostración se saca de los escritos de los Padres anteriores, por lo menos de aquellos que, en diferentes tiempos y en diversos lugares, perseverando en la comunión y en la fe de la Iglesia católica y una, fueron reconocidos como maestros, porque viviendo santa, sapiente é inmutablemente en esta comunión, enseñando y perseverando, fueron dignos ó de morir fielmente en Cristo ó de padecer la muerte alegremente por Cristo [2].

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 85, n. 1. Kunze (*Glaubensregel*, 250 y sigs.) es de parecer contrario, pero ha citado sólo la primera parte del texto.
(2) Reuter, *Augustinische Studien*, 502; Kunze, *l. c.*, 290.

Se ha hecho notar, como hecho extraño, que Vicente no mencione la sucesión apostólica, y que, en general, no considere á los obispos como tales, y se ha deducido de ello que no debió haber estudiado á San Cipriano (1). A esto podría replicarse que la mayor parte de los Padres fueron obispos y que en la obra se encuentran mencionados los antiguos concilios (2), así como también San Agustín celebró á los antiguos obispos como sabios y santos. Pero la explicación parece que debe encontrarse mucho más próxima. Como á San Agustín, así también á sus adversarios interesaba demostrar el *hecho* de la Tradición en apoyo de la propia teoría de la gracia. A este fin fué necesario dar mayor relieve á los testimonios de los Padres (3).

Asimismo, parece sorprendente á primera vista que Vicente no cite el criterio de la conformidad con las decisiones de la Santa Sede. La explicación se deduce de cuanto ya hemos dicho. Esto se explica, no tanto porque el libro no está compuesto conforme á un orden científico, y por eso no cumple su objeto, cuanto porque si bien los Papas asintieron á las decisiones sinodales africanas, no se había dado todavía un juicio formal, y Vicente quería mostrar á los marselleses cómo podría uno orientarse en tal caso. Una resolución para la Iglesia universal aparecía entonces más manifiesta á los ojos de los creyentes fundada en concilios ecuménicos ó en el consenso universal de lo presente y de lo pasado. Como quiera que sea, es también digno de notarse el respeto con que habla de los Papas como campeones del principio de la Tradición (IX, 32, 38, 42).

31. Explicación más amplia de su principio.—Pero este canon ha sido repetidamente evocado en los tiempos modernos *contra* la Tradición eclesiástica, afirmándose que

---

(1) Vinc. Lic., *Common.*, c. 3, 39. V. M. Cano, *Loci theol.*, 3, 4; Petavio *Proleg.*, 3, 4 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 109, n. 1.

(3) Scheeben, *Dogmatik*, I, 154 y sigs.; Gengler, *Theol. Quartalschr.*, 1883, 679 y sigs. Al contrario, *Katholik*, 1837, I, 112 y sigs.; Agust., *Op. imp. c. Jul.*, 2, 37.

la Iglesia católica, en sus últimas definiciones de la fe, ha violado este universal y determinado principio de la Tradición (1). Ciertamente, se exagera demasiado el principio, cuando se infiere que un artículo de fe debe ser enseñado siempre, en todas partes y ante todas cosas positiva y terminantemente. En efecto, Vicente, como hemos visto, es precisamente el mismo Padre que trata con mayor amplitud y recomienda con mayor interés la evolución orgánica de la verdad absoluta de la fe cristiana. Esto bastaría para quitarle el dictado de tradicionalista en sentido especial. La polémica entre San Agustín y los semipelagianos le demostró suficientemente que para las prebas no basta citar gran número de textos patrísticos. Al contrario, San Agustín había advertido con razón que no se perdieran de vista las fases de la evolución doctrinal ni las circunstancias generales de la historia de la Iglesia. Deben conocerse primeramente y ponerse de relieve los elementos particulares del dogma y sus consecuencias, si dan ocasión externa para ello los ataques de la herejía ó la necesidad de la fe. Por consiguiente, la *universalidad* según *tiempo* y *lugar* puede considerarse negativamente como condición absoluta, y positivamente como condición necesaria en general (2). El canon no puede ser entendido en sentido *copulativo*, sino *distributivo*, no *absoluto*, sino *relativo*.

De esta interpretación da Vicente en lo sucesivo una instrucción, contestando á la pregunta sobre lo que debe hacerse cuando una parte se aleja de la Iglesia universal. En este caso aconseja permanecer con la mayoría de los fieles, es decir, con la Iglesia. Con lo cual pone la *fuente* de la fe al lado de la *norma* de la fe. El punto decisivo lo da la Iglesia, en cuanto solamente los Padres eclesiásticos pueden servir como testimonios de la Tradición eclesiástica; y la comunión con la Iglesia católica constituye el

(1) *Coll. Lacensis*, VII, 289. V. sobre la predilección por las tradiciones en Lerino, Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 1894, 48, 297 y sigs.

(2) Ehrhard (*Hist. Jahrb.*, 1898, 866 y sigs.) contra Bardenhewer: Vicente no merece la alabanza que le dan; su canon de fe, en el sentido que el mismo lo entiende, es sencillamente falso.

fundamento de la autoridad de ellos; pero también en cuanto la definitiva decisión compete á la autoridad de la Iglesia católica, que reconoció Vicente. El es quien varias veces renueva la prescripción de que se interprete la Escritura en el sentido eclesiástico. En sí y por sí, la Sagrada Escritura sería perfecta y completa, pero conviene añadirle la autoridad del sentido eclesiástico, porque la Biblia, en virtud de su profundidad, está sujeta á diversas interpretaciones (1).

Luego en primera línea decide la universalidad (*universitas*). Unicamente cuando la Iglesia universal no esté enteramente de acuerdo en un punto determinado de doctrina, conviene recurrir á la antigüedad (*antiquitas, vetustas*), á la Iglesia antigua, que ya no está expuesta á las seducciones de una nueva herejía. Si aquí también se encuentra que algún doctor ó alguna provincia eclesiástica ha caído en errores, bastará el consenso de la antigüedad para señalar el buen camino, consenso manifestado, en primer lugar, por las discusiones de los antiguos concilios generales, y, en segundo lugar, en el caso de que no existan éstos, por sentencias unánimes ó de casi todos los antiguos Doctores de la Iglesia. Este programa, propuesto desde el capítulo II, 25, hasta el IV, 21 (cap. III, 4), está explicado en lo concerniente á algunas herejías. Los donatistas IV, 26 y sigs, (cap. V) ofrecen un ejemplo en favor de la universalidad frente á los cismáticos; los arrianos, V, 3 y sigs. (cap. VI), otro en pro del valor de la antigüedad, y en V, 8 y sigs. en favor del de la concordancia; la dis-

(1) M. Cano, *l. c.*, 3, 4; Scheeben, *l. c.*, I, 146 y sigs., Kleutgen, *Theologie*, I, 75; Franzelín, *De traditione*, 284 y sigs.; *Coll. Lacensis*, VII, 284. Al contrario, Schell, *Dogm.*, I, 170 y sigs.; Gutberlet, *Apologie*, III, 2 262 y sigs. Döllinger, en su oposición al dogma de la infalibilidad del Papa, había partido de la idea de la tradición católica, que él había derivado del axioma de Vicente. «Döllinger es esclavo de un concepto de la Tradición, que aun hoy se halla en muchos libros teológicos, según el cual el depósito de las verdades dogmáticas se halla contenido enteramente, si bien en forma implícita, en la explícita instrucción primera de Cristo, de los Apóstoles y de la Iglesia, de igual manera que los teoremas del triángulo se contienen en la explícita definición del mismo (*Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1904, 28, 1).

cusión del bautismo de los herejes, VI, 31 y sigs. (cap. IX), muestra cómo se opuso en la antigüedad gran resistencia á las innovaciones [1]. Como quiera que sea, esto no excluye que los tres caracteres puedan y deban estar unidos explícita ó implícitamente; es cierto que la antigüedad, por virtud de su completo consenso, tiene el valor mayor; pero Vicente considera el caso en que haya una discrepancia, y por eso como criterios, no pudo dar más que los caracteres fáciles de reconocer. Pero así y todo, resulta de esto que es falso que sólo en el tiempo del Concilio Tridentino los jesuítas «rechazaran el antiguo concepto de la tradición de Cipriano y Vicente y establecieran uno nuevo; que de hecho dominó desde mucho tiempo, pero que es el reverso del antiguo [2].» En cambio, otros nos aseguran que el Commonitorio se comprende muy bien, si lo consideramos como proemio de las sesiones tercera y cuarta del Tridentino, en las que se instituyó la Tradición como autoridad dogmática al lado de la Sagrada Escritura [3].

Con igual claridad se expresa Vicente sobre la relación entre los *Concilios* y la *Tradición*: «¿Qué trató de alcanzar ella (la Iglesia) en los concilios sino proponer más claramente como cosa de fe lo que antes se creía implícitamente, hacer predicar reiteradamente lo que antes se predicaba con menor insistencia, dar mayor desarrollo á lo que ya antes se poseía en paz? Esto, digo, lo ha obtenido siempre la Iglesia, provocada por los herejes, con sus decretos conciliares y siempre de un modo, esto es, extendiendo como para norma de la posteridad también un documento escrito, sobre lo que ella ya había recibido de los Padres por vía de tradición, abarcando mucho en pocas palabras, y á

(1) Vinc. Lir., *Comm.*, c. 232, 38; Cas., *De incarn.*, 1, 6; *Coll. Lac.*, VII, 289, 404. Jülicher, *Vinc. Lir. Common.*, 1895, VI y sigs.; Poird, *De utroque commonitorio Lirinensi dissertatio*, 1895, 100 y sigs.; Gelas., *Ep. ad Honor.*

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 625.

(3) Kunze, *Glaubensregel*, 290. V. también Newmann, *Desarrollo de la doctrina cristiana*, 1845. La proposición de Vicente es muy justa en abstracto, pero dificilísima de aplicarse. En su apología demuestra que al principio reconocía á la Iglesia anglicana la antigüedad, y á la romana la catolicidad.

lo más, designando, con el fin de mayor claridad, con una palabra nueva, un artículo de fe no nuevo.»

32. Criterio de San Agustín.—San Agustín había expuesto ya un *criterio* para distinguir entre el elemento negativo y el positivo de la Tradición, haciendo notar que cuanto respecto al bautismo de los niños se encuentra en la Sagrada Escritura, no es más que una simple conjetura deducida del tipo de la circuncisión; pero á quien pida una demostración convincente, ha de decírsele: «Lo que la Iglesia entera mantiene, no ha sido establecido por los concilios, sino que siempre se mantuvo; con entera razón se cree instituído por la autoridad apostólica [1].» Este principio fué después aplicado muchas veces, siguiendo el ejemplo de Tertuliano, al llamado argumento de prescripción. Cuando en la Iglesia se encuentra una doctrina, una institución general, que no pueda demostrarse que nació en un tiempo determinado en contradicción con la doctrina antecedente, la prueba de la tradición se mantiene unida, aunque los testimonios *positivos* para ello no puedan ser sacados de todos los períodos con igual perfección y seguridad, ó existan en la actualidad y en el pasado algunos votos en contrario.

San Agustín alega contra Julián la creencia universal de los cristianos en el *pecado original.* Si Julián, que había recordado la máxima de que los testimonios deben pesarse, no contarse, se remitía al pequeño número de los inteligentes, San Agustín decía que debía replicarse que este subterfugio es común á los herejes antiguos y modernos y muy extendido y muy trillado por el uso [2]. Otro ejemplo, que San Agustín cita, es la cuestión del bautismo de los herejes. Algunos sínodos asiáticos y varios africanos, bajo la dirección de Cipriano, habíanse pronunciado en favor de un nuevo bautismo. Esto ofrecía una contradicción con la universalidad de la Tradición. Pero San Agustín pudo de-

(1) *De bapt.*, 4, 24; 5, 23; v. 2, 4 7; *C. Cresc.*, 1, 23; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 228 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 344 y sigs.
(2) *C. Jul.*, 5, 1.

mostrar que la Tradición en favor de la validez del bautismo de los herejes, era la más antigua é inmemorial y que la Iglesia *universal* se había atenido á ella.

33. **Liturgia y rito.**—Repetidamente hemos indicado de pasada que entre los Padres se manifestaba el principio de la Tradición principalmente en la *liturgia* y en el *rito*. La «costumbre» de Tertuliano y de Cipriano es una confirmación de esto. Pero de la liturgia se derivaron también conclusiones de fe. Así es como ha de entenderse la tradición no escrita (παράδοσις ἄγραφος) desde el siglo IV, y no como especial tradición secreta según el ejemplo de Clemente [1] (¿y de Orígenes?), que fué evocada especialmente por los capadocios, no por los más antiguos antioqueños, ni por Cirilo de Jerusalén, en la polémica respecto á la divinidad del Espíritu Santo.

Pocas son las autoridades que citaremos en favor de tan conocido asunto [2]. San Basilio trata esto detalladamente. Dice entre otras cosas: «De las verdades secretas conservadas en la Iglesia y de todas las proposiciones predicadas, poseemos las unas en la doctrina y las otras las hemos recibido de la Tradición de los Apóstoles, que nos las transmitieron secretamente. Pero así las unas como las otras tienen igual valor para la religión. Esto nadie lo contradirá, por pequeña que sea su experiencia respecto á las máximas eclesiásticas. Porque si nos propusiéramos pasar sobre los ritos no escritos como desposeídos de valor, perjudicaríamos sin advertirlo al Evangelio hasta en lo más íntimo, y aun lo reduciríamos á no ser más que un simple nombre [3].» Después de citar una serie de usos relativos á

(1) Kunze, *Glaubensregel*, 154; Kutter, *Klemens Alex.*, 126: *Das gnostische Schriftvesttändnis;* Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 282, n. 1; Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes*, 1901, 140 y sigs. Baumstark dice que la Liturgia de Santiago está ya citada en el siglo IV por Cirilo de Jerusalén y tiene mucha analogía con la primera epístola de Clemente. (*Oriens christ.* 1903, 202).

(2) Probst, *Liturgie der ersten drei christl. Jahrhund.*, 1870, 6 y sigs.; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 436 y sigs.; Langen, *Die Kirchenväter*, 7 y sigs.; Schwane, *Dogmengesch.*, II, ² 1895, 699, 7; Harnack, *l. c.*, II, ² 28 y sigs., 68, 89, 109; Schell, *Dogmatik*, I, 51 y sigs.

(3) *De Spir.*, c. 27, n. 66, 67, 71; Jerón., *Adv. Lucif.*, n. 7, 8; *Ep.* 84, 9-10.

la Eucaristía, al bautismo y á la oración, prosigue: «No me bastaría un día, si quisiera analizar los misterios no escritos de la Iglesia.»

Los *Cánones* y las *Constituciones Apostólicas* dan á conocer, ya con sólo el nombre, su intento de exponer la herencia apostólica, tanto en la organización y en la disciplina eclesiástica, como en la liturgia. Aunque no son obra apostólica, y en su forma actual aparecen como resultado de una evolución muy laboriosa y de un trabajo excesivo, y, como los *diataxos* y los *horoi*, etc., de los siglos III, IV y V, llegan á mostrar una propensión semejante al gnosticismo, que consiste en apelar á ficciones para completar las tradiciones apostólicas (1), conservan, no obstante esto, los rasgos fundamentales de la antigua disciplina según fuentes muy remotas. Los *concilios* antiguos hicieron gracia de sus cánones para el mejor gobierno de la disciplina, á fin de afirmar los principios en conformidad con las diversas condiciones de los países y de los tiempos y desarrollar la constitución de la Iglesia también en lo individual. Aunque estos cánones no se tenían como perfectos, no se quiso prescindir de ellos voluntariamente, tanto más cuanto más se remontan á la época apostólica. León Magno, para rechazar el canon 28 del sínodo de Calcedonia, alegó repetidamente las instituciones de los santos cánones nicénicos, porque estimaba que todas las reglas eclesiásticas se disolverían, si se quebrantaban en algún punto aquellas santas disposiciones delos Padres (2).

También los Padres *latinos* recurrieron frecuentemente á la Tradición apostólica para ciertos ritos litúrgicos. Ya

---

Sobre Oríg., v. *Prov.*, 1, 8 (Migne, *P. gr.*, XVII, 157); sobre Ireneo, Stieren, *Iren.*, I, 854 y sigs.: el resto de aquel fragmento no es de Ireneo.

(1) Harnack, *Pistis Sophia*, 60. Kunze (*Glaubensregel*, 242) escribe: «En las *Didascalia* no hay ninguna fórmula fija de fe hecha por la Iglesia de los Apóstoles, sino que toda la esencia de la Iglesia en la doctrina, en la moral y en el culto es apostólica. Lo mismo debe decirse de las Constituciones Apostólicas.» Lipsius, *Die apocryphen Apostelgesch. und Apostellegenden*, I, 1883 15 y sigs., 49 y sigs.

(2) *Ep.* 107; v. 104, 3; 106, 3-4; 120, 4; *Sermo* 79 (77).

San Cipriano alegaba, contra los acuarios, la verdad evangélica y la Tradición del Señor. Inocencio I recomienda que en la liturgia se siga la Tradición apostólica. Si los sacerdotes del Señor observasen las instituciones eclesiásticas como han sido transmitidas por los Apóstoles, no habría diferencia alguna. San Agustín, á quien se cita como principal defensor de la Tradición no escrita en Occidente, previene contra el hecho de que se quiera hacer una ley de ciertos usos, como el ayuno del sábado, porque la hermosura de la hija del rey está por dentro [1]. En el siglo XV, se preconizó como medio de salvación la «vuelta al agustinismo como verdadero catolicismo», y este movimiento regresivo llegó á ser en el siglo XVI uno de los factores más influyentes en la Iglesia romana; pero se vió de todas maneras, que algo que se quería abolir como abuso y error, estaba fundamentado ya en él.

34. La Tradición no es sólo complemento externo de la Sagrada Escritura.—Se ha sacado de esto la conclusión de que los Padres posteriores, en general, consideraban la Tradición sencillamente como *complemento* de la Sagrada Escritura en cosas *litúrgicas* y *accesorias*, y la forma de algunas costumbres y observancias de la Iglesia, como la celebración de la Pascua y del domingo, el bautismo de los niños y de los herejes, etc., se atribuyó á la Tradición y á la obra del Espíritu Santo. De esta creencia en la Tradición no escrita, se deriva especialmente la aversión de la Iglesia griega «litúrgica» por los dogmas «nuevos.»

Pero tal limitación de la Tradición, no sólo sería extraña después de lo dicho antes sobre el principio en sí, sino que

(1) Cipr., *Ep.* 63; Inoc. I, *Ep.* 25, 1, *ad Decentium;* Agust., *Ep.* 36, 9; Reuter, *August. Stud.*, 168-9. V. ya Tomasín (*Prolegom.*, 24, 8) referente á la distinción entre tradición dogmática y tradiciones litúrgicas, según Tertuliano. Tournely (*Dogmatik*, IX, 257) excusa á los Padres, de que con tanta facilidad apelen, en las polémicas, á las tradiciones apostólicas. Schell (*Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, 1901, 297, n. 4) acusa á los Padres griegos de haber perdido en las luchas dogmáticas el sentido de la veracidad. Falsificaciones las hubo continuamente. Sobre San Agustín, v. Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 576.

resulta infundada precisamente por lo que aquí estamos tratando. Porque también aquí se trata de cosas que están en íntima conexión con la fe y, aunque eran de origen extraño, se subordinaban al principio de la fe. De las ceremonias usadas en la Eucaristía y en el Bautismo, como de la forma de las oraciones, se deduce la fe en la eficacia de los sacramentos; y de la fórmula empleada en la administración del Bautismo, se deduce el dogma principal de la Iglesia. Cuando San Agustín y San Celestino dicen: La ley del orar es la norma del creer *(lex supplicandi est norma credendi)*, más aplicable es esto para la liturgia en los actos más importantes del culto [1]. En todas partes se manifiesta el culto como el apoyo más firme de la Tradición antigua. Del rito del exorcismo en el bautismo de los niños, deriva San Agustín la creencia en el pecado original; y San Celestino, de las oraciones que la Iglesia hace para obtener la gracia divina al principio del trabajo, deduce la creencia en la gracia previsora. Nadie desconocerá la importancia de la antigua liturgia para explicar las palabras del Señor en la última Cena. También en las antiguas religiones paganas, por ejemplo, en las indoiránicas, las fórmulas litúrgicas son aquellas en las cuales se ha conservado mejor la fe antigua. Lo mismo que Tertuliano, considera San Basilio el recitar el *Símbolo de la fe* en el Bautismo, no sólo como simple ceremonia, sino como confesión de la creencia, heredada de los Apóstoles, en la Trinidad. «Si no quiere admitirse nada fuera de lo que está en la Escritura, tampoco debe admitirse éste (la doxología *cum Spiritu*, en el sentido de la divinidad del Espíritu Santo); pero si (por razón de la Tradición) se admite la mayor parte de los misterios, es decir, los significativos usos y ritos en la Iglesia, sin estar contenidos en las Escrituras, debe admitirse también éste y otros muchos. Yo estimo como apostólico (I *Cor.*, XI, 2. II *Tes.*, II, 14) el hecho de confiar también en las tradiciones escri-

(1) Granger, *The inspiration of liturgy*, «*The Journal of Theol. Studies*», 1904, 21, 37 y sigs.; Newman, *Entwicklung*, 381 y sigs.

tas [1].» Los concilios universales séptimo y octavo llaman á las Escrituras y á la Tradición fuentes de la fe.

Los francos no dieron buena acogida á la resolución del octavo concilio universal (787) relativa al culto de las imágenes, principalmente porque Carlomagno no estaba entonces en buenas relaciones con la corte bizantina. Los *libros carolinos*, que éste había mandado publicar contra el sínodo, debían tratar también de los principios de la fe eclesiástica. Ponen aquéllos de relieve la «concordancia de la Iglesia franca con la ortodoxa, y su confesión con las Escrituras proféticas, evangélicas y apostólicas, con las doctrinas de los Padres ortodoxos y con los seis sínodos ecuménicos de la Iglesia antigua, en gracia de los cuales son rechazadas todas las innovaciones. La autoridad de la Iglesia romana es reconocida... Pero ha de distinguirse la *romana ambitio* de la *apostolica traditio*. Especialmente hay derecho y obligación de examinarlo todo y distinguir entre la interpretación exacta y la inexacta de las Escrituras, entre las Escrituras legítimas y las ilegítimas, entre la Tradición verdadera y la falsa, entre los testimonios dignos y los no dignos de crédito [2].

35. Los escolásticos.—La *Escolástica* puso de relieve por modo especial ambos aspectos del principio, pero sin entrar en una discusión fundamental del asunto. En realidad, no sólo explicó el rito y la liturgia con la Tradición antigua, sino que dedujo de ella las consecuencias en pro del dogma de la fe, como se ve especialmente en la teoría de los Sacramentos, porque la materia y la forma de la mayor parte de los sacramentos habían sido determinadas más exactamente sólo por la Tradición. Aunque no faltó quien afirmara que en esto reconocía á la Iglesia el libre derecho de innovación (Scoto), se sostuvo generalmente el principio de que la Iglesia no está guiada por nuevas revelaciones, sino que persevera fiel á lo que los

(1) *De Spiritu*, 29, 71; Petav., *De trin. praef.*, 1, 6; Chemnitz, *Exam.*, 1 2, 5, 8; 7, 1; Denzinger, *Enchir.*, 243, 272; Tom., *Proleg.*, XXI, 4 y sigs.

(2) *Realenzykl.*, X,³ 96.

testimonios y los ministros del Verbo le transmitieron. Asimismo, la tradición oral de la Iglesia se tenía como norma, y, en unión con la autoridad eclesiástica, como regla obligatoria de la disciplina y del derecho canónico. La Tradición observada y aceptada *universalmente* desde el principio por la Iglesia, es enteramente igualada en todo por Graciano á la autoridad de la Sagrada Escritura, siempre que haya sido sancionada por la Iglesia [1].

Por eso, en teoría no fué más precisamente determinada la relación entre ambas cosas. Los escolásticos satisfacíanse más bien con ensalzar la riqueza y sublimidad de la Sagrada Escritura y su variadísima interpretación. Por eso empleaban frecuentemente expresiones que parecían afirmar la plena suficiencia de las Sagradas Escrituras. Así, San Anselmo declara que no debía predicarse nada que no estuviese contenido en ellas. Entre los Padres, San Agustín ocupa, según él, el primer lugar. Santo Tomás, no tan sólo repitió con frecuencia la referida sentencia de Dionisio, sino que afirma precisamente que la voluntad divina se nos ha revelado únicamente en las Sagradas Escrituras, y que nosotros creemos á los sucesores de los Apóstoles en cuanto nos comunican lo que éstos confiaron á las Escrituras [2]. «Si, aunque sea en poco, se perjudica á la autoridad de la Sagrada Escritura, nada puede ya ser firme en nuestra fe, que en ella se apoya» *(Juan*, XX, 31). Por tal motivo, es posible decir con cierta apariencia de autoridad «que el principio formal de la Reforma encontró favor cerca del gran escolástico [3]». Tampoco San Buenaventura, en su extenso prólogo á su *Breviloquium*, donde trata de la sublimidad de la Sagrada Escritura, menciona la Tradición como complemento de la Biblia, sino incidentalmente [4]. No obstante esto, ambos están lejos del

(1) Schwane, *Dogmengesch.*, III, 1882, 513 y sigs.
(2) *S. theol.*, 1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 1, a. 9 ad 1; a. 5 ad 2; 3, q. 1, a. 3; *De ver.*, q. 14, a. 10 ad 11; *C. Gent.*, 3, 29; Abroell, *Anselmi de mutuo fidei et rationis consortio*, 1863, 58 y sigs.
(3) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 424, n. 1.
(4) V. Antonio María de Vicetia, *Bonaventurae Breviloquium*, 1881, 7, 8, 19; Scheeben, *Dogmatik*, I, 142; Michael, *Geschichte*, III, 212 y sigs.

dominio formal de la Reforma; pues observan expresamente que los Apóstoles transmitieron muchas cosas que no están escritas (I *Tes.*, II, 14), y que no debe admitirse nada que disienta de la tradición de los dogmas eclesiásticos y de la doctrina unánime de los Padres. La autoridad de la Iglesia en las resoluciones sobre cosas de fe y de moral y en la interpretación de la Sagrada Escritura, que en sí contiene todas las verdades de la fe, era para ellos un principio seguro.

Frente á los muchos reproches que desde Lutero se dirigieron contra el uso de la Escritura en la Edad Media, y, en parte, en nuestros días, es oportuno poner en claro esta conducta suya respecto á la Sagrada Escritura. Es una verdadera calumnia el repetir el reproche de que en la Edad Media se encadenase la Biblia. Esto lo reconocen ahora los mismos críticos protestantes. «En parte, está extendido todavía hoy el error de que la Iglesia medioeval no supo apreciar rectamente la Biblia. Una ojeada á la historia dará medio de averiguar cuáles y cuántas fueron las dificultades en los primeros tiempos de la Iglesia germánica... A pesar de esto y á pesar también del menosprecio del Renacimiento por este libro de fábulas, se trabajó desde el siglo XV bajo la inspección del Papa mismo con todos los medios de la vida intelectual progresiva, señaladamente también del Humanismo y del nuevo arte de imprimir, para adquirir mejor conocimiento de la Biblia y divulgarla por medio de traducciones. La autoridad de la Biblia era, no obstante esto, la que tenía valor en la Iglesia según la máxima fundamental, y ni siquiera el Concilio Tridentino trató de variarla en su tercera sesión [1].»

«El llamado principio formal del protestantismo halló en la Edad Media expresión mucho mayor de lo que ordinariamente se cree. Ni la fórmula *sola scriptura* es una conquista de la Reforma, ni el valor fundamental atribuído al sentido literal, ni la teoría de la inspiración, ni nada se-

---

(1) *Realenzykl.*, II, [3] 687; V, [3] 97.

mejante que promoviese la pura doctrina bíblica.» «Reúnase todo lo dicho, y no se dirá ya seguramente en el antiguo tono polemista que la Biblia fué para teólogos y laicos un libro desconocido. Cuanto más se estudia la Edad Media, más se desvanece esta leyenda, que algunos cultivan no sé con qué utilidad práctica [1].»

36. Abelardo.—Consideramos superfluo prolongar más la demostración. Después de lo dicho, es fácil formular un juicio sobre la afirmación de ciertos polemistas protestantes respecto á que «la Sagrada Escritura y la Tradición permanecieron una al lado de la otra en la Iglesia católica más de mil años, logrando la Tradición cubrirlo todo con sus anchas alas, así los dogmas de fe y la observancia, como lo antiguo y lo nuevo (!), é identificarse con la autoridad de la Iglesia misma [2]». Desde la mitad del siglo VI impera la «soberanía absoluta del tradicionalismo». Es posible que haya ocurrido alguna vez dar por tradición apostólica lo que no era, atendido el escaso conocimiento de la antigüedad en aquellos tiempos; ni los Padres mismos estuvieron enteramente exentos de semejante defecto. Pero estas pequeñeces no dañan al principio que dominaba en general, al principio según el cual solamente en la Sagrada Escritura están depositadas nuevas verdades religiosas, y sólo quien está en contradicción con la Escritura es hereje. La Tradición apostólica se tenía presente en la Iglesia católica, bajo el magisterio eclesiástico, como principio formal; la Iglesia daba sus decisiones sobre el fundamento de la Escritura y de la Tradición, esto es, de las dos fuentes de la fe. La autoridad de la Escritura era ilimitada y la Tradición apostólica era la reguladora; pero la interpretación era cosa de la *autoridad de la Iglesia*. Sin ésta, faltaba á las fuentes de la fe el motivo ex-

(1) Kropatscheck, *Das Scriftprinzip der lutherischen Kirche*, I; *Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters*, 1904, 459, 463. V. Siebengartner, *Schriften und Einrichtungen zur Bildung des Geistl.*, 342 y sigs. (N. Clemanges); Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Auschauung des Mittelalters*, 1895; Höpfl, *Das Buch der Bücher*, 64 y sigs.

(2) Hase, *Polemik*, 67; Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 6, 28, 89 y sigs.

terno de credibilidad, porque, en general, no hay fe sin una autoridad externa. «Solamente en los estudios superficiales de los filósofos de las religiones y en los designios polémicos de los teólogos protestantes, se halla constituída una fe que toma su certeza solamente de los propios internos motivos [1].» Como quiera que sea, la Tradición viviente no estaba tan severamente fijada, ni tan coleccionada y tamizada históricamente, que no pudiera referirse á la Sagrada Escritura sola; pero siempre se trató de poner en mutuo acuerdo la autoridad de la Escritura y de la Iglesia, siguiéndose comúnmente el principio de San Agustín, que era como el «hilo directivo».

No se diga que este principio fué socavado por Abelardo, quien en su *Sic et Non*, acumuló sentencias de Padres real ó aparentemente contradictorias; pues conviene distinguir entre doctrina de la fe y explicación teológica, y tener presente la diferencia de los tiempos. En la exégesis científica disienten muchas veces los Padres entre sí, pero no en cosas de *fe y de moral*, si con justicia se presenta como perfectos testimonios solamente á los que perseveraron en la comunidad de la Iglesia hasta el fin. Asimismo, únicamente rechazan la Tradición aquellos teólogos de la Edad Media que sostuvieron con la Iglesia una actitud sospechosa, y que por eso, como es fácil adivinar, debieron buscar un apoyo á su oblicuo proceder en la negación ó atenuación de la autoridad eclesiástica. Así, por ejemplo, Occam, el fundador del nominalismo, quien, fuera de esto, no sólo consideró con Scoto como suficiente la Escritura, sino que igualó á ella, como otra especie de autoridad, las definiciones de la Iglesia; así también, el humanista Marsilio de Padua († 1328). Otros, como Wiclef y Hus, fueron más lejos. De este modo se allanó el camino para proclamar, con los herejes de todos los tiempos, la Sagrada Escritura como única fuente y norma de la fe [2].

(1) Harnack, *l. c.*, III, ² 73; Kunze, *Glaubensregel*, 472; Kropatscheck, *l. c.*, 438 y sigs.

(2) Kropatscheck, *l. c.*, 60 y sigs., 292 y sigs., 309 y sigs., 322 y sigs.; Seeberg, *Dogmengesch.*, II, 1898, 84 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, ³ 271.

V. *La Reforma y el Tridentino*

37. Los reformadores. Principio escrito y principio material.—«La Reforma, dice Hase, basó su derecho, en primer lugar, en la Sagrada Escritura, con el propósito de volver la Iglesia al Cristianismo primitivo, de la cual se alejaba, si bien esto sólo podía lograrse imperfectamente, puesto que una forma pasada de la vida humana nunca reaparece invariable [1].» Lutero contrapuso la Sagrada Escritura á todas las sentencias de los Padres, á todos los ángeles, hombres, demonios, arte y palabra. Pero Lutero no quiso con esto volver la Iglesia al Cristianismo primitivo, que no nació de la Escritura, ni sobre el origen entendió afirmar sin más ni más el principio escritural. Ya había ideado su doctrina de la fe justificante cuando la buscó en la Escritura [2], por lo que solamente reconoció la Escritura en cuanto estaba de acuerdo con su principio de la justificación. «El canon, sea por motivos históricos, pero en suma como contenido de los escritos sagrados, lo recibió de manos de la Iglesia [3].» Fué, pues, una incoherencia el rechazar la autoridad de la Iglesia católica y de la Tradición y aceptar la obra de ellas. Pero la interpretación sólo podía hacerse caprichosamente, puesto que venía sujeta á un sistema dado de justificación. El *principio material* de la justificación por la fe sola, que únicamente se apoya en *un pasaje de una Epístola*, alterado por una traducción incorrecta (*Rom.*, III, 28), es incompatible con el *principio formal* de la Sagrada Escritura, á no ser que quiera admitirse que al mismo Lutero le fué comunicado por inspiración del Espíritu Santo, y que la Escritura sea interpretada median-

(1) *Polemik*, 68; Schnedermann, *Der geschichtl. Christus und die christliche Glaubenslehre*, 1902, 17.

(2) Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, 80, 92.

(3) Thieme, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, 1903. Intenta este autor hacer de la actitud de Lutero con la Escritura, de su interna libertad y dependencia una regla que sirviese de norma á todos los cristianos. «Es esto una exageración, pero fácilmente se toma como base de la luterolatría de muchos pastores tudescos.» *The American Journal of Theol.*, 1904, 420.

te el mismo Espíritu. Pero hablan en contra las explicaciones enteramente contradictorias de los pasajes más importantes de las Sagradas Escrituras dadas por los reformadores mismos, como, por ejemplo, las relativas á la última Cena, y asimismo las divergencias de algunos reformadores en la interpretación de los mismos textos. Lutero mismo dice que si cada uno quiere interpretar, pronto se llegará á ver «que alguno niega que Cristo sea Dios [1].»

La demostración más evidente de que la Sagrada Escritura sola, sin la Tradición como norma y manantial de la fe, no puede constituir el principio formal de la fe, está en el hecho de que ellos aceptaron los antiguos símbolos y formaron otros nuevos. «La regla de fe eclesiástica se insinúa sin aparentarlo en la analogía de la Escritura. Los símbolos son la regla suprema de hecho [2].» Melanchton introdujo especialmente la idea de que «por obra de G. Calixto se puso en práctica la más peligrosa aplicación.» El *apostolicum* y su interpretación por los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua, son para él posesión *neutral* de las confesiones contendientes, y formó una colección de las doctrinas fundamentales [3].

38. Símbolos.—También hoy se experimentan ampliamente los efectos. Hoy, en contradicción con el antiguo principio, que estatuía que los escritos confesionales son la genuina expresión de la Sagrada Escritura, se afirma que el símbolo es la expresión de la Tradición, pero añadiéndose que la Iglesia evangélica no ve en la Tradición sino la propia interpretación de la Biblia, y espera que se fije la Tradición por vía de los símbolos sólo como efecto de una necesidad y bajo un impulso extraordinario del Espíritu de Dios [4]. Pero esto no sería otra cosa sino la «continuación de la Revelación,» censurada injustamente á la Iglesia católica, y que Kübel dice que es lo

(1) Cit. por Jansen, *Geschichte*, II, 381.
(2) Dorner, *l. c.*, 559; Baur, *Dogmengesch.*, III, 247 y sigs.
(3) Kattenbusch, *Apost. Symbol.*, I, 9; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 20.
(4) Schmidt, *Symbolik*, 343; Kähler, *Die Sakramente als Gnadenmittel*, 1903, 33 y sigs.; Paulsen, *Die deutschen Universitäten*, I, 1893, 26.

que hay verdadero en el concepto católico de la Tradición, sólo equivocado en cuanto viene unido á un oficio humano. Se sigue de esto que, sin símbolo, es imposible una comunión eclesiástica, y que, sin autoridad eclesiástica, es imposible un símbolo. También se sigue lo que los protestantes mismos reconocen, es decir, que en extensos círculos de la Iglesia protestante es más firme la fe en el símbolo de los siglos IV y V, que la fe en la justificación y en los principios que con ella se relacionan. Dejando Lutero subsistentes estos símbolos é introduciendo, sin embargo de ello, la fe justificante, ha creado un «caos indecible», porque aquéllos no tienen por objeto á «Dios dador de la gracia.» Sin embargo de ello, se designa hoy como un don principal de la teología protestante establecer una dogmática correspondiente á las necesidades presentes de la Iglesia reformada. Cuanto más se despedace el protestantismo y más se aleje de las confesiones de la época de la Reforma, más necesario le es ponerse al lado de la Iglesia en la determinación de los dogmas, y traducir en dogmas vitales y fecundos las verdades eternas del Evangelio.

Algunos teólogos críticos, dada la actual crisis de la Iglesia protestante, piden una formulación dogmática de la fe como en el siglo XVI, por más que el sentido que ellos dan al dogma protestante está en oposición con el sentido antiguo y tradicional. El testimonio del Espíritu Santo basta apenas para los individuos, y menos para los maestros y pastores, para la comunidad, para la Iglesia. Se nos asegura que en esto están de acuerdo todos los protestantes. Aunque se alzaron muchas veces contra el dogma, aunque pudo afirmarse que el siglo XVI acabó con el cristianismo dogmático, y aunque se quiera no una nueva infusión del Antiguo Evangelio, sino una revisión de la dogmática tradicional, nadie ha afirmado todavía que el protestantismo pueda eximirse de la obligación de dar á su fe una expresión clara y precisa. Los ataques apuntaban solamente á la Iglesia, que se proponía promulgar un formulario dogmático invariable, ó á la dominación intran-

sigente é intolerante del dogmatismo. «Es un hecho perfectamente absurdo—afirma Sabatier—hablar de una religión sin dogma ni culto (1).» De qué modo puede constituirse en norma de doctrina una dogmática sin resoluciones autoritativas y obligatorias de la Iglesia, es, á pesar de Schleiermacher, todavía un enigma. La liga evangélica alemana de las Iglesias regionales no mostró interés alguno por las cuestiones interiores. Consistorios y teólogos declaran que la teología y la Iglesia de hoy no pueden en manera alguna crear una confesión nueva que tenga la menor esperanza de ser reconocida como expresión del pensamiento de la colectividad evangélica (2).

El símbolo moderno más perfecto no podría substituir al apostólico, mas no ya por la razón de que sería nuevo, y, con toda su perfección, no podría guardar relación con lo pasado de la Iglesia ni con la fe de los Padres, cosa á la cual el sentimiento religioso da la mayor importancia. Según esta regla, lo mismo podría decirse de la Biblia, y, con ella, del protestantismo, atendido que el Nuevo Testamento es obra de la Iglesia católica. «Déjese, pues, á una teología eclesiástica y á su juicio la decisión en cosas tan difíciles, de cuya solución, la ciencia teológica no se cree capaz de poder asumir la responsabilidad (3).» «¡Infundada ilusión de la teoría histórica de conciliación! El (Meinhold) trataba de hacer creer á los fieles que la concesión puramente histórica de la Biblia es además la concesión netamente evangélica, la sinceramente eclesiástica.» No obstante esto, otros admiten que no «pertenece á la investigación histórica el decir sobre Cristo la última palabra» (Cremer), pues solamente tiene que describir el Cristo de la historia; si yo, en efecto, aprendo á creer en Cristo como

(1) *Religionsphilophie*, 241; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 730 y sigs., 741; Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, 45 y sigs.

(2) Röhm, *Protestantismus*, 126; Meyer, *Ueber die Aufgaben der Dogmatik*, 1902, 185 y sigs.

(3) Bernouilli, *Die wissenschaftl. und die kirchliche Methode*, 70 y sigs., 205 y sigs.

Señor y Salvador mío, no es ciertamente por efecto del conocimiento histórico, porque en este caso se imponen las palabras: «Ninguno puede decir Señor Jesús sino en el Espíritu Santo (1).»

39. Suficiencia, perspicuidad y eficacia de la Escritura.—Frente á todo esto, casi desaparecen las objeciones contra la *suficiencia*, la *perspicuidad* y la *eficacia* de la Sagrada Escritura. En efecto, se ha reconocido que una doctrina que sea aceptada por todos y solidifique la unión de una comunidad eclesiástica, no puede en modo alguno obtenerse en esta vida. Las antiguas aserciones han sido abandonadas por la mayor parte de los protestantes mismos, junto con la inspiración en sentido estricto. «Que la Sagrada Escritura no es la inspiración misma, sino el documento ó el testimonio de la historia de la Revelación; que las Escrituras no son inspiradas sino sus autores; que la Escritura no quiere ni puede ser palabra divina infalible en el sentido de un código autoritario de doctrinas dadas por Dios,» todo esto «son grandes verdades, tenidas casi por axiomas por todos los cultivadores de la exégesis científica (2).» La Iglesia evangélica no hace con razón hincapié en la idea de elevar á criterio de las Escrituras canónicas que ellas promueven á Cristo, criterio según el cual Lutero relegó al apéndice del Nuevo Testamento (1522) los cuatro libros: Epístola á los Hebreos, Epístolas de Santiago y de Judas y Apocalipsis de Juan. Pero

(1) Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 291.

(2) Weiss (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1884, 452 y sigs.) sobre Walz (*Die Lehre von der Heiligen Schrift nach der hl. Schrift geprüft*, 1884); Hase, *Obras*, X, 45; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 583 y sigs.; *Reden und Aufsätze*, II, 15 y sigs. Al contrario, Bossert (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1890, n. 3, col. 121) defiende el principio material como el dominante, y la frase de Lutero, «lo que no promueve á Cristo no es apostólico,» aun cuando lo escriba San Pedro ó San Pablo. V. Lobstein, *l. c.*, 103 y sigs.; Rohnert, *Inspiration*, 59 y sigs., 178; *Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evangelischen Theologie über die Heilige Schrift und deren Inspiration?*, 1892; Rade, *Die Bedeutung des geschichtl. Sinnes im Protestantismus*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*», 1900, 79 y sigs.; *Realenzykl.*, III, ³ 198 y sigs.; IV, ³ 741; Nösgen, *Symbolik*, 144; Kuhn, *Einleitung in die kathol. Dogmatik*, 1859, 52, 68, 94; Wilmers, *Lehrb. der Religion*, I, ⁶ 1894, 181 y sigs.

si quiere medirse el Cristianismo de los Apóstoles según el Cristianismo de Cristo, convendrá antes preguntar de dónde ha de sacarse un conocimiento seguro de ello, puesto que la credibilidad histórica de los Evangelios es á su vez una cuestión de la ciencia, y, como quiera que sea, las doctrinas de los Apóstoles no han debido dejar de influir en sus narraciones.

También nosotros reconocemos las demostraciones históricas de la Sagrada Escritura; pero de esto no se sigue que el «principio escritural, este fundamento de los verdaderos cristianos de todos los tiempos,» y en particular de los reformadores, sea inmutable [1]; de ello se saca solamente la credibilidad histórica y la fuente de la fe para los creyentes. Como medio de conciliación, no les queda sino la hipótesis de que la Escritura, en cuanto *instrumento de la gracia*, obre la fe, y ésta confirme la Escritura [2].

Cuán incierto es el principio, lo demuestra el hecho de haber querido que el respeto á la Tradición, sin la cual no puede subsistir Iglesia alguna, vaya unido á la crítica de tal manera que prescinda de la autoridad de la Iglesia. Afirman que la Reforma luterana «por la Tradición eclesiástica y por las instituciones de la Iglesia, convertidas en históricas, ha eliminado solamente aquello que repugnaba directamente al canon de la Escritura, y al mismo tiempo ha reconocido la Tradición, de cuyo sentido había nacido el canon mismo, como algo más universal y más alto, á condición, por supuesto, de que la más antigua tuviese la precedencia sobre la más reciente, y que, lo que importa aún más, la tradición escrita, y, por tanto, principalmente la fijada en el canon, sirva de correctivo á la mudable é incierta tradición *oral* [3]. Si esto fuese cier-

(1) E. König, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 495.

(2) Dorner, *Geschichte*, 237 y sigs., 242 y sigs., 247, 807; Schmidt, *Symbolik*, 342; *Babel und Bibel; «Beweis des Glaubens»*, 1903, 180 y sigs.; Kähler, *Dogmatische Zeitfragen*, I, 1898, 168 y sigs.; Gennrich, *Der Kampf um die Schrift in der deutsche evang. Kirche des 19 Jahrhund.*, 1898.

(3) Resch, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, 1893, 4; Dieckhoff, *Der Ablasstreit, dogmengeschichtlich dargestellt*, 1886, 113 y sigs.

to, se habría abierto, verdaderamente, el camino á la crítica; pero la historia demuestra que la Reforma, «unida á una intuición (luterana) del dogma,» condujo, no solamente «á la exclusión de la Epístola á los Hebreos, de las Epístolas de Santiago y de Judas, de la segunda de Pedro y del Apocalipsis,» sino que también hizo dudoso el canon entero y su inspiración. La tradición material, precisamente porque es viviente, no pudo restringirse á un período ó á una parte cualquiera, ni hallar su correctivo en la Escritura sola, la cual á su vez necesita de autoridad. Sin el principio formal de la Tradición, puesto en la autoridad de la Iglesia, no se sale del círculo vicioso. Dieckhoff dice en contra: «Si no se reconoce como segura la Tradición en su último período, tampoco podrá encontrarse en sus anteriores fases de desarrollo un punto cualquiera en el que, fundada en sí misma, radique aquella certeza de la verdad que quiere atribuirse á la Tradición.» Los católicos viejos, que niegan este hecho, muestran con ello cuán desorientados están.

«De la idea capital de la Reforma debía haber brotado una crítica y una transformación de los dogmas. Pero en vez de ser así, se conservó tranquilamente todo el viejo bagaje, haciéndolo más gravoso por el hecho de obligar á todo individuo á reconocerlo. Al mismo tiempo, la Iglesia amenaza reducirse á una sociedad doctrinal, á una simple escuela de la pura palabra de Dios; en el concepto de la fe viene á insinuarse una ambigüedad fatal [1].»

40. Contradicción entre el principio formal y el material.—Fuera de esto, la *contradicción* entre *principio material* y *principio formal* es reconocida con frecuencia. Cada día se deja ver más la distinción entre principio formal y material. «Si la Iglesia evangélica hubiese afirmado estos principios á la manera de la Iglesia católica, de tal modo que de su incondicional aceptación dependiese el pertenecer ó no á la Iglesia, aquélla no sería más que

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen*, 281.

una variedad del Catolicismo, no una forma particular del Cristianismo, porque tal exigencia suya no hubiera podido fundarse lógicamente en el principio católico de la infalibilidad eclesiástica. Pero á esto había renunciado la Iglesia evangélica con su principio formal, y por haber creado estos dos principios de igual autoridad, se tiene, por una parte, la extraña posibilidad de refutar con el principio formal el principio mismo material, cuando éste no resulta evidente de la Sagrada Escritura, y, por otra, el principio mismo formal, no pudiéndose demostrar por la Biblia, descansa en la autoridad de la Iglesia, que no se tiene á sí misma por infalible. Así ha podido ocurrir que de estos mismos principios resultase una contradicción (1).» Aun el mismo Grau, que, no obstante esto, considera la doctrina de la justificación por la fe sola como cuestión de vida ó muerte para la Iglesia, admite que el principio formal no puede subsistir sino con la fe en su verdad, con la fe en el acuerdo de la doctrina reformada con la Sagrada Escritura (2).

Aunque la «tradición dogmática como artículo de fe fué radicalmente rechazada, según el principio de que la Escritura es la única palabra de Dios,» no por eso fué rechazada toda autoritad fuera de la Biblia, ya que los *reformadores*, con sus libros simbólicos, no hicieron más que substituirlos á la *tradición apostólica* y á la *autoridad eclesiástica*. «Los símbolos luteranos y reformados obtuvieron al punto igual autoridad que la de los tres antiquísimos símbolos, porque se supuso que concordaban con la Sagrada Escritura; pero tal condición fué pronto desmentida y no se tuvo ya presente la posibilidad de que los símbolos se fundasen en una interpretación escritural, en parte equivocada, y así, á la manera de los católicos, se

(1) Hase, *Hutterus redivivus*, ³ 1858, 13. V. Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 427 y sigs.; Beck, *Erklärung des Briefes an die Römer*, I, 1884, 327 y sigs.

(2) *Evangelische Geschichte*, II, 19, según Zöckler, *Handbuch*, I, 551; Kübel, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 237. Al contrario, Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 39 y sigs.

puso al lado de la Escritura una interpretación auténtica de la Iglesia (1).» «La revolución, consistente en haber aislado la Escritura, desligándola de la autoridad de la Tradición eclesiástica, y negando esta última, empezó no antes del siglo XVI, pero, como es sabido, no tuvo entonces completo éxito (2).» Los conciliadores quieren poner por fundamento aquello en que todos concuerdan y admitir la tradición de los cinco primeros siglos. Aun ciertos polemistas reconocen, respecto á esto, algún derecho á la idea de la Tradición católica, al fondo común substancial de la vida cristiana que perdura en el curso de los siglos (3).

41. El Tridentino sobre las tradiciones apostólicas. —Solamente hoy, piensa Hase con Chemnitz, *ha comprendido* la *Iglesia romana todo el valor* de la Tradición, en cuanto que, si ésta no fuese reconocida ya para la transmisión infalible de la palabra revelada, vendría á perderse á sí misma; porque todas las instituciones tachadas de novedad y abuso por la Reforma, tuvieron precisamente su autoridad divina por virtud de esta Tradición (4).» Pero ¿no ocurrió lo mismo en tiempo del gnosticismo? ¿Por ventura no proclamaron muy alto Ireneo y Tertuliano el derecho divino de la palabra revelada en la Iglesia? ¿No celebró San Agustín la autoridad de la Iglesia católica como garantía para el canon, la interpretación, las instituciones y costumbres de la Iglesia? En la Edad Media estaban tan persuadidos del magisterio infalible de la Iglesia, que por mucho tiempo no se experimentó la necesidad de dar una demostración especial ni de investigar con más

(1) *Art. Smalc.*, 2, 17, pág. 308; Hase, *Polemik*, 69; *Opp.*, VIII, 2, 487 y sigs.; Strauss, *Glaubenslehre*, I, 111 y sigs.; Lobstein, *Essai d'une introduction*, 54 y sigs.

(2) *Dogmengesch.*, II, ² 84; III, ² 593.

(3) Baur, *Dogmengesch.*, III, 53 (referente á Calixto); Kähler, *Die Sakramente als Gnadenmittel*, 1903, 18 y sigs.

(4) También Oehler, *Symbolik*, ² 289 y sigs. Al contrario, Lämmer, *Die vortridentinische katholische Theologie*, 1857, 88 y sigs. Stagefyr-Herborn expone en su *Confutatio* (55 y sigs.) casi á la letra la doctrina de la Iglesia y de la Tradición que fué sancionada en el Concilio Tridentino. Pero ciertamente al enumerar las tradiciones, él, como otros apologéticos, va mucho más allá.

precisión las fuentes de la fe. Vivían seguros en la conciencia de fe de la Iglesia, cuya concordancia con la fe apostólica nadie ponía en duda, y por eso se contentaban con mostrar la riqueza de la Sagrada Escritura, á la cual se atribuía triple ó cuádruple sentido.

Cierto es que los reformadores provocaron un estudio más directo, una *demostración histórica* de las fuentes de la fe, como en otro tiempo los gnósticos habían dado en cierto modo impulso á la formación del canon y á la teología sistemática. Pero esto provino de los reformadores, no sólo en cuanto protestaban contra instituciones y tradiciones, sino en cuanto, con el principio exclusivo de la Biblia, minaban todo el edificio de la doctrina eclesiástica. Las doctrinas de la justificación, de las obras buenas, de la Iglesia, de los Sacramentos, no eran simples proposiciones, sino dogmas fundamentales de la fe cristiana. Los escolásticos, á pesar de su principio escritural, habían aceptado incondicionalmente todas estas doctrinas; señal de que la Iglesia no necesitaba nueva fuente de fe y que el principio escritural no constituía por sí solo la Reforma.

«En el Catolicismo anterior á la Reforma no existía la conciencia de una distinción entre la autoridad de la Iglesia y la de la Tradición; no se sabía separar la autoridad de la Escritura de la autoridad de la Iglesia, sino que se tenían á las dos como dotadas de un mismo carácter divino; por eso nada aparecía en substancia más alto que la inmediata autoridad divina de la Iglesia, la cual incluye por sí misma la Escritura. El haber permanecido inmutable, es lo que ha dado al Catolicismo su carácter de oposición al protestantismo.» La teología romana no fué impulsada por la Reforma á encontrar «esta conclusión suya necesaria en la afirmación de la *tradición constitutiva;*» solamente en el posterior desenvolvimiento de la teología romana, se trató de concebir, y, bajo este nuevo aspecto, de demostrar, ciertas tesis, que ya de mucho tiempo atrás estaban consolidadas, y contra las cuales se revolvió

precisamente desde el principio la protesta de los reformadores [1].»

Hase escribe: «En *Trento* todavía podía un obispo tachar de impiedad á quien *equiparase* la Tradición con la Escritura [2];» y deduce de ello que antes se pensaba todo lo contrario. Pero entre tanto, levanta la voz contra el supuesto olvido de la Biblia por parte de la Edad Media, y pocas líneas después afirma que, por espacio de más de mil años, la Escritura y la Tradición habían vivido juntas en la Iglesia. Fuera de esto, aquella expresión, aun tomada en sí misma, no tiene alcance alguno. En efecto, el obispo de Chioggia retiró arrepentido su frase en aquella misma sesión, si bien no fué dirigida sino contra la tradición en las cosas disciplinares, por lo cual se infligían á los fieles graves penas sin causa proporcionada. Sea como fuere, aquella expresión nada influyó en las decisiones del Concilio; por lo contrario, todos los colegas se mostraron aterrados é indignados de tan inaudita afirmación.

No «bajo la presión de las circunstancias,» sino por «la lógica del principio,» esto es, del principio de la Tradición, desde los orígenes vigente en la Iglesia, decidióse el Concilio «á formular el decreto,» el cual iguala á las Santas Escrituras la Tradición en cosas de fe y de moral, en cuanto ella ha salido de la boca de Cristo ó de los Apóstoles, por obra del Espíritu Santo, y, por consiguiente, trasmitida en continuada sucesión hasta nosotros [1]. Estas *tradiciones*, llegadas hasta nosotros sin Escritura, se refieren al dogma y á la disciplina, á la *fe* y á las *costumbres;* son de naturaleza, en parte, dogmática, y, en parte, disciplinar.

---

(1) Baur, *l. c.*, III, 7; *Theol. Quartalschr.*, 1869, 149 (Holtzmann, *Kanon und Tradition).*

(2) Pallacivini, *Historia del Conc. de Trento*, VI, 14, 4; Theiner, *Acta*, I, 55 y sigs., 68, 84.

(3) *Sessio* 4; Theiner, *Acta*, I, 69. V. Belarm., *De verbo Dei*, 3, 4-10; 4, 3; M. Cano, *Loci theol.*, 3, 3. Harnack (*Dogmengesch.*, III, ² 594, 617, 624 y sigs.; *Wesen des Christentums*, 159 y sigs.) reprocha la variabilidad de la Iglesia en adaptarse á las circunstancias; lo cual parece á Loisy bastante curioso en boca de un protestante liberal y docto.

El Tridentino habla de tradiciones que provienen de Cristo y de tradiciones que provienen de los Apóstoles; pero de estas últimas en cuanto tuvieron por causa el Espíritu en ellos residente. «Del Papa y de la Iglesia» no se habló, es verdad; pero aunque, tratándose de la interpretación, no se pone «el Papa en lugar de la Iglesia,» se recuerda que no puede concebirse la Iglesia sin el Papa. La cuestión sobre si la Tradición había de entenderse en el sentido de Vicente, ó si es el Papa quien determina qué cosa debe tenerse por Tradición, fué ya resuelta antes del Tridentino, como lo demuestran los decretos acerca de la obligación de interpretar la Sagrada Escritura según el unánime consenso de los Padres, la regla de fe y el sentido ó canon eclesiástico. De otro modo, toda la historia de la Iglesia y del dogma sería incomprensible. La profesión tridentina de fe añade á ella las tradiciones eclesiásticas. La edad posterior se ha mostrado algo precipitada en su juicio sobre estas tradiciones, pero sin atribuirles la misma autoridad que á las tradiciones divino-apostólicas.

42. Belarmino. Cano.—Belarmino, siguiendo la *professio fidei Tridentinae*, distingue entre tradición divina, apostólica y eclesiástica. M. Cano cita como ejemplo de tradición no claramente definida en la Escritura, la perpetua virginidad de María, la bajada de Cristo al infierno, el bautismo de los niños, la transubstanciación, el *filioque*, la homousia ó consubstancialidad de las tres personas divinas y sus relaciones. Como doctrina ni abierta ni obscuramente indicada en la Biblia, alega: la fórmula consagratoria en la santa Misa, la intercesión y veneración de los santos, la comunión bajo las dos especies en la Misa, la no reiterabilidad de la confirmación y de la ordenación. Además, aceptamos el canon sin autoridad de la Escritura. Después, discutiendo más ampliamente la apostolicidad de una tradición y su importancia, distingue en particular entre tradiciones dogmáticas y tradiciones disciplinares. Como ejemplo de estas últimas, cita el decreto del Concilio Apostólico. Las tradiciones

puramente eclesiásticas entran en la misma categoría (1).

Los protestantes censuran á la Iglesia el no haberse decidido á fijar un catálogo especificado de las *tradiciones apostólicas;* pero olvidan que tal empresa, tratándose de una fuente viva de la fe, es bastante menos fácil y útil, que si se tratara de una fuente fijada por escrito. Entretanto, los protestantes no han conseguido dar un catálogo de las doctrinas bíblicas, ó por lo menos de los artículos fundamentales (Hunnius). Los que refiere Tschachert son solamente los puntos doctrinales en los cuales los protestantes difieren de la Iglesia católica (2). Los teólogos de *Trento* citaron el ejemplo de los siete concilios ecuménicos, los cuales hablaron en general de tradiciones. Hubiera sido inoportuno especificarlas todas.

43. Principio protestante y principio católico.— Verdad es que los *reformadores* conservaron algunas tradiciones que están sujetas á cambio, por ejemplo, las *fiestas* y algo de la *liturgia;* pero las rechazaron en sí como instituciones humanas, como privadas de valor, porque solamente hay un *solo* servicio divino directo, la fe. En el gran Catecismo, dice Lutero que las fiestas se celebran solamente por razón de los fieles no instruídos. Yendo más adelante, rechazaron también las tradiciones referentes á la fe en lo relativo al purgatorio, á las indulgencias, al culto de los santos, y á otras muchas tradiciones tocantes á los Sacramentos, si bien conservaron algunas, como, por ejemplo, el bautismo de los niños. Todo esto fué consecuencia de haber rechazado la autoridad dogmática y la autoridad de la Iglesia, por causa de lo cual vínose después también á sacudir el fundamento de las doctrinas dogmáticas no expuestas expresamente en la Sagrada Escritura, así como también el de la interpretación de la Biblia y de su misma autoridad. Para el sostenimiento de lo que se conservaba

(1) El Tridentino apela á la tradición, Sesión 14, c. 1 *de extr. unct.;* ses. 22, c. 4, 5, 9; ses. 23, 3. Acerca la expresión: *In scrinio Petri* (Chemnitz), v. Sagmüller, *Lehrb. des Kirchenrechts*, 1900, 69.

(2) *Polemik*, 4 y sigs. De la parte católica, v. Heinrich, *Dogm.*, 60; Wetzer y Weltes, *Dirchenlex.*, IV, [2] 2120 y sigs.

y también de la misma Sagrada Escritura, se alegaron los Padres y el consenso universal de la Iglesia [1]; pero esta incoherencia demuestra mejor la falta de base del principio arbitrariamente elegido.

Por eso tiene razón Hase cuando afirma que *las dos Iglesias* han juzgado, según el principio propio de cada una, la *Tradición* en cuanto *regla de la fe:* el protestante le atribuye valor de tradición histórica, cuya exactitud comprueba... los católicos se substraen á este hecho común á todo lo humano, y se fundan en la infalibilidad de la Iglesia, que se lo garantiza [2]; pero Hase no tiene razón cuando dice que la Iglesia, mediante su infalible Tradición, llega á sostener muchas cosas que la Escritura no contiene, ó á lo cual alude á lo sumo vagamente, cuando no las excluye de intento. En efecto, la infalibilidad no es propia de la Tradición en sí, sino de la Iglesia, que la conserva y la explica, y que guiada, no inspirada por el Espíritu Santo, venera con igual reverencia ambas fuentes de la fe. La Sagrada Escritura, explicada por la Iglesia de conformidad con la Tradición, ofrece bastantes puntos de apoyo á la doctrina católica. La doctrina de la Tradición no ha de servir para obscurecer la fuerza creadora del Espíritu, hasta el punto de que ésta sea sospechosa á los fieles; no ha de ser el triunfo del elemento conservativo contra la vida nueva del pensamiento y de las obras; es solamente un orden de verdades que la infalibilidad de la Iglesia asegura al creyente. Este sabe que en la Iglesia tiene lugar un progreso; pero también sabe que ello es evolución, no alteración de la verdad. «Así como es absurdo hallar entre la doctrina de Cristo y la de los Apóstoles otra diferencia que la de la forma, así también es inconcebible un contraste entre la Tradición primitiva y la sucesiva [3].» Si la dogmática

(1) Chemnitz, *Ex.*, 1, 2; *Sectio* 1 y sigs. Admite siete especies de tradición, pero rechaza las tradiciones papales, que no tienen ninguna base en la Escritura. Newman halló por mucho tiempo la mayor dificultad en el culto de María y de los Santos.

(2) *Polemik*, 70; Schmidt, *Symbolik*, 143 y sigs.

(3) Möhler, *Symbolik*, 371; *Einheit*, 287 y sigs.; Lobstein, *Essai d'une*

protestante busca su fuente en la fe y en el Evangelio, pero poniendo la fe bajo el impulso perenne de la fuerza divina del Espíritu que obra en los creyentes, ¿por qué se censura al católico que tenga por fuente la Tradición viva de su Iglesia guiada por el Espíritu Santo? ¿Por ventura se pone mejor á salvo la Tradición «cuando se la *subordina* á la Escritura ó se suprime su uso al arbitrio del clero, sometiéndola, en cambio, al juicio de los *fieles* en cuanto tales? Pero, en fin, ¿quién ha compilado los símbolos evangélicos? (1)

44. La Tradición bajo el concepto histórico.—Pero con todo esto, la Tradición no ha de despreciarse, y menos *á la luz* de la naturaleza y de la *historia.* Para conservar puro el depósito de la fe, hay en la Iglesia todas las garantías que racionalmente pueden desearse. La unidad de los creyentes entre sí, la fidelidad y la reverencia á la palabra de Dios, la recíproca vigilancia entre la clase docente y los fieles y entre las diversas comunidades, la aplicación práctica de la mayor parte de las verdades de fe en las costumbres y en el culto, son medios eficaces para salvar la fuerza de la Tradición, ya que ésta no ha de concebirse como un gran compendio de problemas abstrusos, sino como simple resumen de las verdades cristianas vivas en la conciencia de los fieles, las cuales están á su vez depositadas en los símbolos y en los escritos de los Padres (2).

¡Cuántas controversias no suscitó la doxología en la antigua Iglesia: Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo; ó bien: al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo! Ru-

introduction, 79 y sigs., 105 y sigs.; Blondel, *Histoire et dogma*, 1904, y sigs.; Newman, *Apologia*, 320. En esto Hase (*Polemik*, 76 y sigs.) está de acuerdo con Möhler, diciendo que este sentido espiritualizado de la Tradición es reconocido por el protestantismo. En este sentido Kuhn (*Theol. Quartalschr.*, 1858, 306) distingue sutilmente la Sagrada Escritura como fuente de la verdad y la Tradición como fuente de la fe.

(1) Nitzsch, *Lehrb. des evangel. Dogmatik*, 258.

(2) Möhler, *l. c.*, 374; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegensätze*, I, 207 y sigs.; Kattenbusch, *Das apostoliche Symbolum*, I, 371; Mausbach, *Hat Rom in 3. Jahrhund. sein Symbolum geändert?*, «*Katholik*», 1895, I, 1 y sigs.

fino da como causa de la intacta conservación del símbolo en Roma el uso de imponer á los bautizandos la recitación pública, de tal modo que ninguna añadidura podía pasar sin ser observada. San Agustín refiere que sus oyentes se turbaron cuando llamó, con San Jerónimo, *hedera*, yedra, á la planta de Jonás, en lugar de *calabaza*, como hasta entonces se había llamado, siguiendo la itala. La Iglesia protestante ha tenido que hacer las mismas experiencias en su traducción de los Salmos y en los libros de canto.

«Respecto á este artículo (de la persona de Cristo), dice Kepler, las sentencias y demostraciones de los Padres antiguos y su interpretación escritural valen para nosotros más que la interpretación de la fórmula de concordia.» Y refiriéndose á la doctrina y á la fe de los antiguos Padres de la Iglesia, rechaza la *novedad*, y se deja excomulgar antes que adherirse á una doctrina que, según su convencimiento, repugnaba á la Escritura y á la Tradición (1). «Cierto que nos complacemos en hallarnos de acuerdo con la Iglesia antigua, dice un teólogo moderno, y los Padres de la Iglesia luterana han procurado siempre afirmar y demostrar su conformidad con sus principios.» Pero «es imposible negar que hay un gran abismo entre el Cristianismo de aquel tiempo y el de la Iglesia de la Reforma.»

45. Las Catacumbas.—Los católicos han encontrado recientemente en las Catacumbas testimonios mudos, pero elocuentes de la verdad de la Tradición (2). Las piedras sepulcrales, las inscripciones, las imágenes y otras reliquias nos hablan claro de la vida católica de los antiguos cristianos, de los mártires. Encontramos en ellas importantes confirmaciones del sacrificio de la Misa, de los Sacramentos, del purgatorio como lugar de expiación, de las plegarias por los muertos, etc. No es, en verdad, una manía de

(1) Schuster, *Johannes Kepler*, 164; Wagner, *Theolog. Literaturblatt*, 1885, 284; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 574; *Realenzykl.*, VIII, ³ 358.

(2) También Granger realza expresamente el antiguo arte y la liturgia en favor de la Tradición y del Cristianismo positivo (*The Journal of Theol. Studies*, 1904, 46 y sigs.).

novedad en la Iglesia católica, el que podamos descubrir las huellas de varias de sus instituciones en el siglo tercero y aun en el segundo. La «Roma subterránea» da inesperado cumplimiento á la historia de la Roma antigua, que tuvo que sufrir los daños del tiempo y de los hombres. Puede ocurrir que acaso se haya ido demasiado lejos en la explicación de ciertas figuras simbólicas, como cuando Marchi, citado por Hase, veía en las siete cestas de la multiplicación de los panes una alusión á los siete Sacramentos, mientras en otras figuras el número oscila entre uno y ocho, y en la primera multiplicación de los panes, se habla de doce espuertas. Pero con esto se desvirtúa una interpretación particular, no la cosa en sí. Mas también respecto de aquélla, no es cosa indiferente que los antiguos artistas prefirieran, entre los dos milagros, aquel en cual se habla de las siete cestas, no el otro, aunque al parecer más grandioso, en el que se ponen doce. Ya San Agustín refería el número de los siete panes á la prenda del Espíritu Santo, «por cuyas siete virtudes somos fortalecidos (1).»

VI. *Dificultades de la prueba de la Tradición*

46. Dificultades de la demostración científica.—La *argumentación científica* fundada en la Tradición tropieza á veces con algunas *dificultades*, pero éstas no son, al fin, más graves que las que, en general, se encuentran en la historia de los dogmas y en todo género de historias, para que se distinga entre principio y aplicación, entre elemento formal y elemento material, y se desvanezcan las pequeñas cavilaciones ó las dictadas por el espíritu de incredulidad. El árbol permanece y es útil, aunque muchas hojas se caigan y muchas flores no lleguen á abrirse y á dar fruto. Bossuet, en su Historia Universal y en la apología de la Tradición contra R. Simon, trató de demostrar

(1) Agust., *De div. quaest.*, 61, 7; Kraus, *Realenzykl.*, I, 175, 176; Wilpert, *Die Malerein der Katakomben*, 1903; *Theol. Revue*, 1904, 289 y sigs.

la rígida inmutabilidad de la Tradición desde los tiempos apostólicos. Este método hizo fácil á Voltaire y á los enciclopedistas representar el todo como un tejido de errores (1).

Dondequiera que operen órganos humanos, se encuentran siempre huellas de humana imperfección. Solamente es necesario que el crítico no olvide nunca el fin y el método de su obra. Los Padres depositaron en sus escritos, por lo menos implícitamente, toda la Tradición, pero sin ordenarla sistemáticamente, ni procurar una enumeración y una exposición completas: no sentían la necesidad de ello, como no la sentían los Apóstoles. Así como los autores divinamente inspirados no tuvieron intención de escribirlo todo, y la divina Providencia permitió que aun algunas escrituras se perdieran, tampoco ha de esperarse que todo sea absolutamente completo en la Tradición. Más bien puede decirse que el Espíritu, vivo en la Iglesia, ejercita su actividad sobre ambas fuentes de la fe. Precisamente las épocas antiguas son las que menos documentos escritos nos han dejado; las otras deben juzgarse según su tiempo. Pero tanto más conviene hacer uso de la crítica cuanto también se emplean documentos apócrifos compuestos de buena y mala fe.

Así se comprende por qué, respecto á ciertos puntos, difieren también hoy los pareceres. Pero no se trata de las opiniones científicas de los Padres, sino de su testimonio para la fe del tiempo de ellos. Los dos respectos pudieron también ser diversos en las mismas personas. Orígenes y San Jerónimo tenían ciertas dudas científicas, por ejemplo, respecto á algunas escrituras del canon; mas porque eran universalmente aceptadas, no se retrajeron de hacer uso eclesiástico de ellas. Lo mismo ocurrió con otras tradiciones. Se requiere siempre un tiempo más ó menos largo para que de ciertas verdades é instituciones se adquiera comprensión científica, como observa San Agustín á propósito del bautismo de los herejes; pero de todo esto

(1) Margival, *Rev. d'hist. et de litér.*, 1899, 435 y sigs.

era independiente el uso universal y la fe de la Iglesia. «En realidad no puede negarse que el *consensus catholicus*, como se manifestó hacia el año 200, respecto á varios puntos: bautismo de los niños, celebración del domingo, canon del Nuevo Testamento, idea del Sacrificio en la Eucaristía, es más importante de lo que algunos teólogos protestantes quisieran admitir.» Pero se nos objeta que para muchos puntos este consenso no es demostrable hasta el año 200. Se refieren los católicos á las Iglesias apostólicas; mas como de éstas hoy sólo existe la romana, así todo se reduce á la Sede Romana [1]. ¿Pero no hicieron ya esto Ireneo, Tertuliano, San Agustín y otros? A partir de Chemnitz hasta Hase, Nösgen, Oehler, etc., la frase: *in scrinio pectoris papae* se saca siempre á relucir contra el principio católico de la Tradición, y por Friedrich y otros se exacerba con las supuestas palabras de Pío IX: «La Tradición soy yo.» Pero de esto resulta solamente que el principio vivo de la Tradición se liga con todo el organismo de la Iglesia.

47. El bautismo de los niños.—Como ejemplo práctico se cita la conducta de los Padres antiguos en la cuestión del *bautismo de los niños*: «Tertuliano desaprobaba el bautismo de los niños por reverencia al sagrado acto; por consiguiente, no pudo haberlo creído de institución apostólica [2].» Pero del contexto de Tertuliano se deduce que el bautismo de los niños debía estar en su tiempo muy difundido. Además, advierte que no debe andarse con apresuramientos ni aun en el bautismo de los adultos, y especialmente de los niños, porque tampoco los padrinos dan segura confianza de que los neófitos sean educados en la religión cristiana. Pero esto podía muy bien decirlo él, aun considerando el bautismo de los niños como institución apostólica; sólo que no le atribuía carácter de obligación exclusiva, lo cual se comprende bien, atendida la costumbre de bautizar en la edad adulta. Además, si ya en tiem-

(1) Oehler, *Symbolik*, [2] 298.
(2) Hase, *Polemik*, 72; Tert., *De bapt.*, 18; *De an.*, 39, 40.

po de Ireneo y Tertuliano, por consideración al texto de *Mat.*, XIX, 14, se usaba mucho bautizar á los niños, y si este uso respecto á los hijos de padres católicos se hizo general en el siglo III[1], no puede darse otra razón sino una tradición apostólica ó una consecuencia de ella. Orígenes pone expresamente el bautismo de los niños entre los usos que dejaron los Apóstoles. Chemnitz mismo deduce de estos testimonios la Tradición apostólica; pero trata de poner en paz su conciencia, alegando también razones escriturales, como ya habían hecho los Padres en segundo lugar.

No obstante esto, ni aun en lo sucesivo se tuvo esta tradición como segura, porque de otro modo no habría habido tantos hijos de padres católicos que crecieran sin el bautismo. Sólo por causa de algún peligro se inculcaba á los fieles que no retardasen demasiado el bautismo. El Tridentino fué el primero que, además de la definición dogmática de la validez, impuso la obligación disciplinaria del bautismo de los niños. Por consiguiente, también aquí encontramos el habitual decurso de la Tradición. El punto fundamental dogmático de la necesidad del bautismo para la salvación de todos los hombres, fué declarado expresamente por el Señor; el uso universal de bautizar á los niños, que no puede demostrarse como instituído por la Iglesia[2], nos lleva á los Apóstoles; la conducta de los Padres en los diversos tiempos manifiesta que el bautismo de los niños se tuvo, no por absolutamente obligatorio, sino por muy recomendable; finalmente, el Tridentino sacó la última consecuencia. ¿Dónde está, pues, la arbitraria transformación? ¿Cómo se demuestra que en él se introdujo el hado de todas las cosas humanas, el error? ¿Con qué derecho pueden oponerse los protestantes á los anabaptistas, que exigen el bautismo de los adultos?[3]

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 358; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 115; Iren., *Adv. haer.*, 2, 22, 4; 5, 15, 3; Orig., *In ep. ad Rom.*, 5, 9; *In Lev. hom.*, 8, 3; *Trid. Sess.*, 7 *de bapt.*, c. 12, 13.

(2) Agust., *De bapt.*, 4, 23, 30; 24, 31; *De Gen. ad litt.*, 10, 23, 30; *Sermo* 174, 9; *De lib. arb.*, 3, 20, 67; Schanz, *Sakramentenlehre*, 1893, 258 y sigs.

(3) Kähler, *Die Sakramente als Gnadenmittel*, 1903, 62.

Los protestantes, que intentaron poner á salvo, por medio de una compleja argumentación escritural, el bautismo de los niños, «no demostrable por ningún texto de la Escritura, pero resultante del contexto general de los escritores sagrados [1]», no pueden ya rechazar la Tradición apostólica invocada por los Padres. Cuanta más importancia se da al Espíritu vivo, más conformidad debe encontrarse entre la doctrina y la práctica. Porque en lo antiguo se administraban ordinariamente juntos el bautismo y la Eucaristía, así se explica el uso de comulgar los niños, en apoyo del cual se buscaron argumentos bíblicos, pero sin atribuirles la misma necesidad. Por tanto, no hay solamente una tradición histórica, sino también una tradición constitutiva y explicativa. A la Iglesia debe pertenecer la decisión é interpretación definitiva.

48. **Möhler.**—Esto es cabalmente lo que Möhler quiere afirmar [2], cuando recuerda que Cristo, como Hombre-Dios, vive aún en la Iglesia. «Después que la palabra divina se hizo fe humana, debía estar sometida también á todas las vicisitudes humanas. Convenía que ella, recibida y asimilada continuamente con el concurso de las fuerzas espirituales del hombre, tuviese conservación y renovación ligadas á formas humanas.» Por eso, la apelación que la Iglesia hace á la Escritura y á la Tradición, no es «un artificio nacido del horror de las novedades religiosas», ni efecto de la escasa fe de la Iglesia en su propia infalibilidad, puesto que si ella, desde el principio, hubiese propuesto una vez para siempre «un catálogo claro, fijo y distinto de todos sus dogmas», habría renunciado á la vida espiritual de la fe. En cambio, ha seguido el ejemplo del Señor y de los Apóstoles, los cuales no compusieron catálogo alguno de doctrina, y tiene por testimonios un Ireneo y otros Padres, los cuales, admitidas las verdades de

(1) Lobstein, *Réflexions sur le baptême des enfants*, 1892; *Essai d'une introduction*, 147 y sigs.; Bossuet, *La défense de la tradition*, II, 9 y sigs.; Chemnitz, *Exam.*, 1, 2, sec. 5.

(2) Baur, *Des Gegensatz des Katholiz. und Protest. nach der Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, 1834, 346 y sigs.

la Tradición, también reconocieron en los obispos los carismas de la verdad, y en la Iglesia el Espíritu Santo. Tal es el genio de la Iglesia, el espíritu salido de Cristo, del cual parece hablar Möhler cuando «desarrolla é introduce en su Iglesia este concepto de la Tradición, moderno, es cierto, pero no enteramente extraño á la Iglesia antigua (1).» No es solamente un «sentido espiritualizado» de la Tradición, una concesión histórica que «ha crecido dentro de la ciencia protestante», no es solamente el espíritu perenne de la comunidad, sino un impulso procedente del espíritu de Cristo y de los Apóstoles, el espíritu de la verdad en la Iglesia.

Möhler mismo distingue la Tradición eclesiástica de la evolución doctrinal de los símbolos en el sentido de Lutero, del principio viviente que Lutero mismo inventó para su comunidad. Por mucho que ponga de relieve la Tradición producida y alimentada en la Iglesia por Cristo y el Espíritu Santo, está, no obstante esto, muy lejos de ofrecer, como hacen los modernos teólogos, la experiencia religiosa de la comunidad cristiana como fuente y norma de la dogmática. Pero cuando, por parte de los protestantes, se da valor á la «experiencia colectiva de la comunidad cristriana (2)», las objeciones contra la Tradición pierden todo su fundamento, porque ella abarca el tiempo y el espacio, y proviene de Cristo. Cuando se niega á los católicos el «sentido histórico», porque creen que la doctrina ha permanecido siempre la misma, se desconoce la evolución doctrinal. ¡Y entre tanto, se reprueba á la Iglesia católica una soberbia mutabilidad!

---

(1) Hase, *Polemik*, 87. Cita este autor: Möhler, *Symbolik*, 373; *Einheit*, 38, Staudenmaier, Tanner, *Das kath. Traditions-und das protestantische Schriftprinzip*, 1862. V. arriba, § 3. Al contrario, Harnack (*Dogmengesch.*, III, [3] 625) dice que Möhler no ha profundizado la cuestión. Tschachert, *Polemik*, 100. Dorner (*Geschichte*, 804) recuerda la reacción de Schleiermacher, el cual concedió á la Tradición más importancia y la convirtió en rígido concepto más movible y vital; recuerda á Drey, Moehler, Klee y otros. V. también *Theol. Quartalschr.*, 1819, 8 y sigs., 103 y sigs.; Kösters, *Maria, die unbefleckt Empfangene*, 1905, 168 y sigs.

(2) Lobstein, *Essai d'une introduction*, 150, 155 y sigs.

49. Exposiciones deficientes de algunos Padres. Justino, Tertuliano, Orígenes, San Agustín.—La demostración de la Tradición tropieza también con otra dificultad. Ante todas cosas, es preciso, como ya observaba Vicente, acertar en el *juicio que ha dado la Iglesia* acerca de los testimonios de la Tradición. Por consiguiente, los Padres condenados por la Iglesia no pueden emplearse sino con reserva; pero en todo caso tienen valor de *testimonios históricos.* Para algunos no hay necesidad de indagaciones especiales, porque en toda la antigüedad, gozaron de autoridad indiscutible en la Iglesia entera. No obstante esto, parece que el asunto es distinto con respecto á los que de un modo especial han estudiado y desarrollado nuestro principio. Hase opina que los Padres de la Iglesia, que más que los otros cooperaron al progreso de la doctrina y de la enseñanza eclesiástica, nacieron bajo mala estrella, sin duda según una ley histórica, «porque su genio sublime, no quebrantado todavía, vino á chocar con la incipiente rigidez de la Iglesia, y así, casi todos cayeron más ó menos en sospecha de alguna herejía.»

A Justino se le reprocha el haber parangonado el Cristianismo con el platonismo; pero ya hemos visto antes cuán ajeno era á ello [1]. Orígenes fué más tarde combatido [2] por muchos, y formalmente condenado en el V Concilio ecuménico. Pero si distinguimos en él la especulación científica de la doctrina de la fe, veremos que apenas padece su testimonio distinción que no se hace hoy por primera vez. A pesar de sus errores, él, á causa de su maravillosa erudición, ejerció sobre amigos y enemigos tanta fascinación, que en los más grandes Padres de Oriente y Occidente se descubre el sello de su genio [3]. Görres lo ha comparado felizmente á un navegante que se aventura en alta mar, antes de haberse inventado la brújula. Sus

(1) *Apologia*, II, 398 y sigs.

(2) Pedro Alejandrino y Metodio de Olimpo. V. Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Literatur*, II, 306.

(3) Tomasín, *Proleg.*, 25, 5 y sig. V. Vic. Lir., *Comm.*, 23-24; Sulp. Sev., *Dial.*, 1, 6.

vuelos repentinos fallaron frecuentemente y fueron censurados; pero su testimonio para la ciencia eclesiástica perdura. Tertuliano fué á menudo en sus juicios demasiado severo y unilateral y demasiado acerbo en el estilo; pero ¿habrá por ello que rechazar su testimonio en favor de la Tradición? En su último período se extravió en el montanismo y combatió á la Iglesia, tan venerada antes por él. «De aquí la dudosa actitud de la teología católica con relación á Orígenes y Tertuliano [1].» No basta rechazarlos simplemente como herejes. «Es cierto que ningún Padre influyó más que ellos en la literatura y en el pensamiento eclesiástico.» Verdad es, y para confirmarlo podemos alegar el testimonio de San Agustín, el cual es deudor en muchas cosas al africano en lo tocante á su doctrina respecto á la Iglesia, y en su exégesis no es poco lo que debe al alejandrino. ¿Pero de qué proviene que precisamente los errores de ambos sean rechazados? Manifiestamente de haber sabido distinguir, ya antes de la condena, el patrimonio común de la fe de la opinión personal. Ya Vincente notó cómo el ejemplo de Tertuliano sirve para demostrar que la autoridad de un hombre nada puede contra la fe católica, y observa que Tertuliano y Orígenes fueron una gran tentación para la Iglesia.

Pero San Agustín mismo «en juventud avanzada había dado nombre á una secta herética, al maniqueísmo, cuyas sombras se proyectan todavía sobre su actividad de Doctor de la Iglesia.» ¿Y no podríamos con la misma razón advertir que los antiguos apologistas y algunos Padres fueron antes paganos? Como á éstos, también á San Agustín le costó no poco tiempo y trabajo borrar toda huella de la vida anterior y embeberse enteramente del sentido cristiano. San Agustín escribió también las Retractaciones para corregir opiniones suyas anteriores, aun prematuras y poco consideradas, y confiesa que sólo poco á poco llegó á comprender plenamente ciertas doctrinas. Algunas expli-

(1) Hase, *l. c.*, 73, n. 33; Harnack, *l. c.*, II, [2] 95 y sigs., 320; *Altchristl. Literatur*, I, XXXIV y sigs., XXXIX y sigs.

caciones suyas sobre la gracia no han obtenido nunca universal asentimiento [1].

Los *reformadores* fueron los primeros en sacar las extremas consecuencias, de las cuales se había precavido San Agustín, y los *jesuítas* fueron precisamente los que protestaron contra tal abuso de la doctrina agustiniana sobre la gracia. Naturalmente, en su protesta pusieron en particular relieve el derecho de la libre voluntad, que San Agustín nunca negó, aunque acaso no la pusiera siempre en toda su luz. Mas lejos de querer atentar con esto contra la autoridad de San Agustín, se apresuraron á demostrar la conformidad de su propia doctrina con la de él. Como quiera que sea, les resultó más felizmente que á Lutero, el cual «se apoyó también en San Agustín, pero en tanto contradecía también su doctrina, en cuanto ésta, á pesar de su principio de la gracia como única fuente del bien, está dominada por el falso proceso de la justificación, que tiene de común con la Iglesia romana [2].»

Su doctrina de la gracia iba unida estrechamente á su *concepto de la Iglesia;* y en esto, ¿quién está más próximo á San Agustín, los jesuítas ó los reformadores? «Su concepto de la Iglesia, dice Zöckler, es tal que también su doctrina de la predestinación se resiente de él en su eficacia y alcance. Una diferencia notable entre esta doctrina y la que fué después de los protestantes, es que, en San Agustín, el individuo no puede estar cierto de su beatitud por virtud de la fe en la propia predestinación, sino que el predestinado posee la esperanza de la beatitud sólo en cuanto la Iglesia, administradora de los Sacramentos, mediadora de la gracia, se la garantice.» También afirma luego que en su doctrina «existían aquellos elementos evangélicos que tuvieron después fecunda aplicación en la Reforma [3].» Pero tales consecuencias ¿proceden verdade-

(1) Koch, *Der hl. Faustus von Riez*, 1895, 129 y sigs.

(2) Dieckoff, *Ablasstreit*, 110.

(3) Zöckler, *Handbuch*, II, 314; Reuter, *Augustinische Studien*, 511 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, [2] 68; Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung*, I, [3] 1888, 83, n. 3; Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1901, 481 y sigs.;

ramente de la palabra y del espíritu de San Agustín, quien, á pesar de todo, no cree que puede haber salvación fuera de la Iglesia católica? San Jerónimo lo elogia con todos los católicos como restaurador de la antigua fe, y, lo que es aún mayor título de gloria, como blanco del odio de todos los herejes.

50. Concilios. Reformadores.—En suma, son pocos los nombres que pueden citarse con alguna apariencia contra la prueba de la Tradición, y precisamente de hombres que reconocen y sostienen el *principio* de la Tradición. Los Padres mismos aludieron á ello. San Hilario observa que Tertuliano, con sus posteriores aberraciones, restó autoridad aun a sus escritos, merecedores de aplauso; Vicente exhorta á mantenerse fijos en la doctrina de los Santos Padres, pero al mismo tiempo advierte que Dios ha permitido que también ciertos grandes Doctores de la Iglesia cayeran en errores para probar á los fieles, y da normas para el recto uso del principio de la Tradición (1).

El gran número de los *Padres griegos* y *latinos* está en perfecto acuerdo, no sólo en cuanto al principio, sino también en cuanto al sentido de la Tradición. Su uniforme defensa de la verdad contra las herejías de toda especie, ha contribuído esencialmente á que el depósito de la fe se preservase de alteraciones y se solidificase su unidad. En los *grandes concilios* condenaron de común acuerdo el error, y formularon y definieron con más precisión la verdad divina. Sus decretos, dictados bajo la asistencia del Espíritu Santo, sobre el fundamento de la Escritura y de la Tradición, constituyen la base del sistema doctrinal cristiano, el cual es también hoy cosa intangible para todos los cristianos devotos de la fe. En el concilio de Efeso, se leyó una carta de Capreolo, obispo de Cartago, la cual tan bellamente enunciaba contra las novedades la doctrina de las fuentes de la fe y de la autoridad de la Iglesia, que

---

Gottschick, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1900, 97 y sigs.; Denifle *Luther u. Luthertum*, I, 199 y sigs.; Jerón., *Ep.* 141.

(1) Bardenhewer, *Patrologie*, 3.

Cirilo la hizo insertar en las actas. La carta de León á Flaviano fué juzgada de igual manera (1). ¿No debería ser esto una demostración decisiva de la Tradición en la Iglesia católica?

Los *reformadores* mismos tuvieron que reconocer estos principios, mientras, en cambio, no podían sostener sus doctrinas específicas con argumentos sacados de la Tradición continuada. Conviene reconocer que nada podía sacarse de la Tradición, ni de los Padres en favor de la nueva teoría sobre la justificación. Los teólogos de Rostock declaran: En los artículos sobre el libre albedrío, la gracia y la justificación, la doctrina de la antigüedad ortodoxa conviene plenamente con la de los teólogos católicos (2). Kepler, escribiendo respecto á la teoría de la ubícuidad contra Hasenreffer, de Tubinga, refiere que había dado con el libro del jesuíta Gretser contra Wegelin, y que, leyéndolo, sintió cuán grande era la importancia de la antigüedad. «Aleccionado por esto, os digo que sin fundamento sospechasteis que yo era calvinista respecto á la doctrina de Cristo; nada diré en favor de Calvino, que es hijo de la edad moderna, si la antigua no estuviese de su parte. Pero me vuelvo hacia la antigüedad, cuando vosotros no queréis declarar si este ó aquel Padre, escribiendo esta ó aquella cosa, ha errado o no, y cuando desviáis sus palabras del significado ordinario de ellas, y al sentido empleado por los calvinistas y por los jesuítas no sabéis oponer sino el principio de la ubicuidad de la carne, descubierto por primera vez por Lutero en el año de 1526 y después ampliado por Santiago, Andrés y otros.» «Desde que no sólo he oído y leído los teólogos de este siglo, sino que también he sido turbado y angustiado por tantas pre-

(1) Puller, *The primitive saints and the See of Rome*, (3), 1900, 427 y sigs.; Werner, *Gesch. der apol. Literatur*, II, 285 y sigs.

(2) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 435 y sig. Harnack (*Reden und Aufsätze*, I, 288) dice: Hasta el siglo XVIII se fundó la religión en la Tradición; en el XVIII en la razón; en la primera mitad del XIX en la especulación. La historia desempeña hasta aquí únicamente el papel de doncella, porque siempre se reconocían motores superiores.

dicaciones y refutaciones, y puesto en la ocasión de prestar oídos á la antigüedad y leer sus libros, empiezo á dudar de si la Iglesia nueva está de acuerdo con la antigua [1].»

51. **Leyendas.**—Las pocas *narraciones* apócrifas y legendarias que se encuentran por doquiera en los Padres [2], como también la espectación, bastante difundida en la antigüedad, de una *inminente parusia*, no son una prueba contra la Tradición, sino un aviso para emplear con cautela la Tradición en cosas dogmáticas. Así como antes distinguimos las *personas*, así tenemos que distinguir aquí las *cosas*. Lo que Papias y ciertos escritos apócrifos narran del fin de Judá, lo que Ireneo, fundándose en la Tradición, refiere de las vides y de otras plantas fructíferas en el reino milenario, lo que en los Hechos apócrifos se refiere de los Apóstoles, son tradiciones, que, en parte, llevan en sí el sello de la invención; pero como quiera que sea, no se relacionan con la fe ni con las costumbres. Aun la fe en el *reino milenario*, contra la cual tuvo también que decir Dionisio de Alejandría, aun sin contar con que nunca fué universal y pronto fué contradicha, tampoco puede alegarse contra la Tradición, porque en ella se trataba, sobre el fundamento de la Escritura, sólo de una opinión respecto á la inminencia de la parusia ó á la naturaleza del reino anunciado en el Apocalipsis. Ahora bien, sobre aquélla nada determinado habían dicho el Señor y los Apóstoles, sobre éste dieron juicio los Padres posteriores, explicando místicamente las expresiones materiales. La fe, por motivos que se comprenden bien, y en interés moral de los cristianos, no ha dado de esto una determinación más precisa. Ancho campo se ha dejado en todas estas cosas á la exégesis y á la crítica histórica; pero, no obstante esto, existen aún numerosas tradiciones, á las cuales los Padres, las liturgias y los estudios arqueológicos les dan gran importancia por su antigüedad y por la universalidad de la fe católica. También los reformadores alemanes han con-

(1) Ob. ed. Frisch, VIII, 794, 864; Schuster, *Kepler*, 177, 187.
(2) Chemnitz, *Ex.*, 1, 2, sec. 8.

servado en la constitución, liturgia y costumbre, no pocas cosas que directamente no pueden demostrarse como necesarias por la Escritura (1).

52. El Vaticano.—Estas *reglas* para el uso de la Tradición nos conducen de nuevo á cuanto ya hemos dicho al principio. Todas las demostraciones históricas no pueden producir la *fe sobrenatural* ni obligar á ella; para esto se requiere la gracia interna y la autoridad externa de la Iglesia. El amor y la sabiduría divina quieren el concurso de las fuerzas humanas para que el hombre se apreste voluntariamente y se haga capaz de la vida sobrenatural de la fe. Por eso hay que reconocer un progreso formal desde el Tridentino, que declaró igualmente autorizadas las dos fuentes de la fe, y desde éste hasta el Vaticano, que representa el magisterio de la Iglesia como factor decisivo; pero en ningún punto puede demostrarse la existencia de un cambio ó de una transformación esencial.

El *Concilio Vaticano*, no sólo aceptó el Decreto del Tridentino relativo á que «la fe sobrenatural está contenida en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, las cuales, recibidas de los Apóstoles por boca de Cristo, ó por ellos mismos bajo la inspiración del Espíritu Santo, y transmitidas de mano en mano, han llegado hasta nosotros,» sino que completó, dándole forma positiva, el decreto negativo referente á la interpretación de la Sagrada Escritura según el sentido de la Iglesia. Pero á más de esto, determinando mejor la infalibilidad pontificia, se pronunció también respecto al *modo* y *manera* como debe entenderse el contenido de esta Revelación sobrenatural. Afirma que los Pontífices romanos, empleando de diversos modos los medios oportunos, «han definido que ha de creerse lo que ellos, bajo la asistencia de Dios, han juzgado conforme con las Sagradas Escrituras y las tradiciones apostólicas. En efecto, á los sucesores de Pedro no les fué ya prometido el Espíritu Santo para que, mediante su re-

(1) Nitzch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1892, 257 y sigs.

velación, tuviesen que manifestar una doctrina nueva, sino para que, bajo su asistencia, custodiaran santamente é interpretaran fielmente la Revelación ó el depósito de la fe heredado de los Apóstoles.» «Todos los venerables Padres abrazaron la doctrina apostólica, y todos los Doctores ortodoxos la veneraron y siguieron [1].»

No es, pues, verdad que «la doctrina católica haya perdido todo derecho é interés de investigación histórica,» y que una prudente «audacia de la desesperación haya tomado el lugar de lo deseado, y otras veces esperado el resultado de tales investigaciones [2].» Las *decretales isidorianas* pudieron ser citadas de buena fe por mucho tiempo como prueba de las tradiciones; pero bajo el concepto dogmático hicieron tan sólo que á la fe ya existente se añadiese, como exterior confirmación, un documento formal más antiguo. La fe misma no se funda en tal documento, y la demostración de la Tradición no lo necesita. «Las tesis más basadas en la Tradición, tales como el número setenario de los Sacramentos, la indulgencia, el purgatorio, el celibato eclesiástico, la confesión auricular, la comunión bajo una sola especie,» tampoco fueron ciertamente en todo tiempo y en todo lugar reconocidas, si esto quiere tomarse en el pleno sentido del canon de Vicente, y no se admiten sino explícitos testimonios; pero los sostenedores del argumento de la Tradición no aspiraban á tanto. Basta que, según la sentencia de San Agustín, sea aceptada hasta hacer inmemorable la costumbre ó la fe, y se pruebe que es imposible demostrar lo contrario. La Inmaculada Concepción de la Virgen fué discutida durante siglos; pero aun esto ocurrió porque en la mayor parte de la Iglesia era creída y venerada. Esto nos enseña que no siempre es fácil aducir la prueba de la Escritura y de la Tradición, pero no que tal doctrina no hubiese arraigado en la anti-

(1) *Const. dogm. de fide cath.*, 2; *De eccl.*, 4; *Coll. Lacensis*, VII, 87, 1736 y sig.; León XIII, *Providentissimus*, 1893; Dörholt, *Das Taufsymbolum der alten Kirche*, I, 1898, 95; Heinrich, *Dogmatik*, VII, 436; Schell, *Dogmatik* I, 30 y sigs.

(2) Hase, *Polemik*, 75; Chemnitz, *Exam.*, 1, 2, 8, 10.

güedad. La Iglesia indujo á definir, hasta que fuesen puestas las bases y se hiciera universal la persuasión de que tal doctrina es una consecuencia de la parte que ya la antigüedad atribuía á María en la obra de la Redención. Los protestantes mismos no fundan su fe en la historia; hoy ni siquiera en la letra de la Escritura.

Por mucho que los católicos deseen, á la luz de la apologética, que los artículos de la fe sean demostrados científicamente, atendido el peligro de tergiversar la Escritura y la Tradición, conviene dejar á la Iglesia la última y definitiva palabra. «De fe divina y católica han de creerse todas aquellas verdades que se contienen en la palabra de Dios escrita ó tradicional, ó que por la Iglesia son propuestas para creer, ó con solemne juicio ó con su ordinario y universal magisterio [1].» «Cuando hablamos de tradición, observa Goethe, nos encontramos de pronto impulsados á hablar de autoridad, porque, bien considerada, toda autoridad es una especie de tradición [2].» La historia profana debe creer á los narradores, la historia sagrada se funda, no sólo en documentos, sino también en la palabra viva. La Iglesia, que ha conservado la Escritura y la Tradición, está también en disposición de ofrecer la más segura garantía y la mejor interpretación. Dios, por medio de Cristo y de los Apóstoles, ha hablado á los hombres, y también se sirve de la Iglesia para comunicar su palabra oral y escrita, ya con solemnes definiciones, ya con el ordinario magisterio, es decir, con la predicación y con toda la vida de la Iglesia. Sin embargo de ello, la solemne definición es la que de una doctrina hace un riguroso artículo de fe, y de su contrario una herejía [3].

---

(1) Vatic., *De fide cath.*, 3.

(2) *Zur Farbenlehre*, 2: *Obras.*, XXXV, 47; Scheeben, *Dogmatik*, I, 322 y sigs.

(3) Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, 1887; *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, II, 1895, 89 y sigs.; Blondel, *Histoire et dogme*, 1904, 17 y sigs.; Bellamy, *La théol. cath. au XIX siècle*, 1904, 233 y sigs.; Pesch, *Zeitfragen*, I, 1900, 53.

CAPITULO XII

El Primado de San Pedro

1. El principio visible de unidad de la Iglesia.—2. Vocación de San Pedro.—3. San Pedro en el Colegio de los Apóstoles.—4. Durante la Pasión.—5. Después de la Resurrección.—6. En los Evangelios en particular.—7. La promesa del Señor en Mateo.—8. Explicación gramático-histórica.—9. Los artículos de Smalkalda.—10. La Iglesia.—11. Importancia del Primado para toda la actividad apostólica de San Pedro. Las puertas del infierno.—12. Los Padres comentadores de este texto.—13. Relación entre este fundamento y el fundamento de Cristo.—14. El Apóstol.—15. Las llaves del reino de los cielos.—16. La facultad de atar y desatar.—17. La remisión de los pecados.—18. Tres clases de llaves. Comparación con la facultad de desatar de los otros Apóstoles.—19. Colación del oficio pastoral.—20. El amor de Pedro.—21. El Primado.—22. Los Padres encuentran en esto el Primado de Pedro.—23. Aplicación de las palabras á la Iglesia entera.—24. No es solamente un primado honorífico.—25. Equiparación de Pedro y Pablo.—26. Pedro después de la Ascensión.—27. En las Epístolas de San Pablo.—28. El encuentro de Antioquía.—29. El Vaticano.

I. *La Promesa del Primado*

1. El principio visible de unidad de la Iglesia.—Los caracteres y propiedades de la Iglesia nos han hecho aludir frecuentemente al *principio visible de unidad* de la Iglesia católica. En efecto, la apostolicidad, ya desde Ireneo y Tertuliano, viene apoyada en última instancia en la Iglesia romana; la unidad y la catolicidad la vió Cipriano asegurada en Pedro, el primer Apóstol; la infalibilidad requiere una organización unida con una cabeza en su vértice. Cristo, como cabeza visible de la Iglesia, hubo de darle, como asociación visible, como cuerpo visible, una cabeza visible. Y como quiera que proclamó la unidad de la Iglesia y de la grey, así también hubo de proveer á la unidad del cargo pastoral.

Möhler, en su escrito más antiguo, en el cual todavía se advierte el esfuerzo que el joven sabio hace para procurar un terreno firme á la especulación histórica, afirma:

«Que el primado en la Iglesia constituya la nota distintiva de la Iglesia católica, fué para mí mucho tiempo cosa dudosa, y aun estuve resuelto á negarlo, porque la orgánica conjunción de todas las partes en el todo, que es cabalmente la idea y el hecho de la Iglesia católica, me parecía, mediante la unidad del episcopado, plenamente obtenida... por otra parte, es evidente que la historia de los tres primeros siglos está muy escasa de aquellos documentos que excluyen totalmente cualquier duda. Pero una consideración más libre y profunda del Pedro de la Biblia y de la historia, un estudio más hondo del organismo de la Iglesia, me demostró la necesidad de tal principio (1).»

2. Vocación de San Pedro.—Sabemos por la Sagrada Escritura que el Señor concedió á uno de los Doce un puesto privilegiado, una autoridad superior: este uno es San Pedro. La primera vez lo encontramos entre los discípulos del Bautista. Andrés, después de haber, junto á Juan, conocido al Señor, al cual había enviado el Bautista sus discípulos, dijo á su hermano Simón: «Hemos hallado al Mesías (que quiere decir Cristo). Y lo llevó á Jesús. Y Jesús lo miró y le dijo: «Tú eres Simón, hijo de Jonás. Serás llamado Cefas, que se interpreta Pedro (*Juan*, I, 42, 43). Tómese el futuro como tal, ó entiéndase al estilo hebraico como afirmación categórica, lo cierto es que corresponde al retrato que Juan nos ha trazado de la persona de Jesús. Ya desde el punto en que Jesús se encuentra con Simón, le da el nombre que corresponde á su condición posterior, porque, penetrando su carácter, escoge en él el instrumento apto para su Iglesia.

Aquel momentáneo encuentro, al cual siguió *la vocación al apostolado*, fué el fundamento de la estable relación del discípulo con el Maestro. Volviendo Jesús á Galilea, caminando por la orilla del mar de Genesaret, halló «dos hermanos, Simón llamado Pedro, y Andrés su hermano que echaban en el mar las redes, porque eran

(1) Moehler, *Einheit in der Kirche*, 1825, 260 y sigs.

pescadores, y les dijo: «Venid á mí y os haré pescadores de hombres. Y ellos abandonaron al punto las redes y le siguieron [1].» Este hecho está narrado en Lucas de manera singular y característica. Jesús, que estaba enseñando en la orilla del lago, entró en una barca de las dos que había junto á la orilla, la cual pertenecía á Pedro, y le requirió á que se alejase algo de tierra. «Y cuando hubo acabado de hablar, dijo á Simón: Entra más adentro, y soltad vuestras redes para pescar. Y Simón respondiéndole, le dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando, sin haber cogido nada; mas en tu palabra soltaré la red... Y viendo Simón Pedro la cantidad de peces cogidos, se arrojó á los pies de Jesús, diciendo: Apártate de mí, Señor, porque soy un hombre pecador. Pero Jesús dijo á Simón: No temas; desde aquí en adelante, serás pescador de hombres. Y tirados los barcos á tierra, lo dejaron todo y le siguieron.»

La *razón* por la cual Lucas hizo una narración tan minuciosa, debe buscarse en la *conducta de Pedro* después de aquella pesca. Esto se halla enteramente conforme con el carácter del Evangelio de Lucas, y está confirmado por la veneración que demuestra á la persona de Pedro. El cual también en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles representa el principal papel, y en las Epístolas de San Pablo aparece como cabeza reconocida de los Apóstoles. Lucas, en este pasaje, poniéndonos delante á Pedro como discípulo privilegiado del Señor, al cual los otros tres están subordinados, demuestra al mismo tiempo cuánta importancia tuvo esta llamada para la situación de San Pedro en el Colegio de los Apóstoles. Precisamente por esto, semejante narración fué interpretada muchas veces simbólicamente. Porque justamente desde la barca de Pedro fué echada la red para una pesca copiosísima, y la red estaba á punto de romperse, cuando los compañeros llegaron y llenaron la barca. Pedro obtiene, pues, en la barca, que es

(1) *Mat.*, IV, 18-19; *Marc.*, I, 16-17; *Luc.*, V, 1 y sigs. V. *Kommentar zum Evang. des hl. Lukas*, 1883, 194 y sigs.

la Iglesia, el Primado y las prerrogativas. A él le correspondió ser el primero en echar la red, y á él principalmente le son dirigidas aquellas palabras: Tú serás pescador de hombres. Los otros son sus auxiliares, y, unidos á él, llenan el reino de Dios de numerosos confesores del nombre de Cristo. La Iglesia de Cristo es la Iglesia de Pedro; la barca en que Pedro se encuentra, es el Arca de Noé, por la cual se salvan los creyentes (1).

3. San Pedro en el Colegio de los Apóstoles.—Viendo ahora cuál fué la situación de Pedro en el Colegio Apostólico, nos encontramos con que pertenecía á los pocos *privilegiados*, y que entre éstos era el *primero*. Jesús, después de su primera aparición en la Sinagoga de Cafarnaúm, entra en casa de Pedro (*Mat.*, VIII, 14) y sana de la fiebre á su suegra. Cuando Jesús se hubo marchado, le buscaron «Simón y los que se encontraban con él» (*Marc.*, I, 36). En el catálogo de los Apóstoles (2), no solamente va él á la cabeza, sino que expresamente está designado como el primero (*Mat.*, X, 2). En los sinópticos se pone especialmente de relieve el nombre de Pedro, y aun Marcos, interrumpiendo el contexto gramatical, dice: «Y él dió á Simón el nombre de Pedro.» Pedro, con Santiago y Juan, es el acompañante y también el testimonio en el hecho de la resurrección de la hija de Jairo (*Marc.*, V, 37-43). Cuando el Señor anduvo sobre el lago y se acercó á los discípulos, fué otra vez Pedro quien se echó de la barca al agua, para ir al encuentro de Jesús (*Mat.*, XIV, 28 y sigs.) Pedro pide explicación de la parábola de la impureza interior y exterior (*Mat.*, XV, 15).

Después del gran discurso en la Sinagoga de Cafarnaúm, muchos discípulos se separaron de Jesús, porque

---

(1) Arnob., *In Ps.*, 106; Máx. Tur., *Serm.* 114. Viceversa, los modernos críticos opinan que «la leyenda de Pedro» fué inscrita en el primero y tercer Evangelio en la edad postapostólica (70-171), para restituir en su honor á Pedro, el cual había negado al Señor, é ilustrar míticamente á la Iglesia (!). Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 1903, 39; Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1904, 175.

(2) *Mat.*, X, 2; *Marc.*, III, 17-18; *Luc.*, VI, 14-15; *Hechos*, I, 13.

juzgaron que sus palabras eran demasiado duras. «Y dijo Jesús á los Doce: ¿Y vosotros queréis también iros? Y Simón Pedro le respondió: ¿Señor, á quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocido, que Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» *(Juan*, VI, 67 y sigs). Este hecho se parece mucho á la *confesión* que Pedro hizo al Señor en el camino á Cesárea de Filipo, cuando Jesús preguntó por quién le tenían los discípulos: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo,» *(Mat.*, XVI, 16). Para apreciar debidamente el valor de esta sincera confesión, es preciso advertir bien todas las circunstancias. Los Apóstoles habían visto, efectivamente, los milagros de Jesús, habían oído su sublime doctrina; pero ¡cuán grande era aún el cúmulo de prejuicios que había que vencer antes de reconocer, en el Maestro aparecido bajo simple velo mortal, al Mesías de los judíos, predicho bajo brillantes figuras por los Profetas! ¡cuántos prejuicios antes de saber unir la fe en el veraz Hijo de Dios con la fe en el único Dios, en Jahvé! La actitud hostil de las autoridades y de los sabios judíos era poco á propósito para fomentar esta fe.

Verdad es que los Apóstoles, arrebatados de asombro por la maravillosa manifestación de Jesús, se habían postrado ya delante del Maestro, exclamando: «Verdaderamente Hijo de Dios eres» *(Mat.*, XIV, 33). Pero ahora se trataba de dar, con *tranquila reflexión*, una *confesión decisiva* para lo por venir, y Pedro, boca de los Apóstoles, como lo llama el Crisóstomo, cumplió la obra. El decidió la fe de los Apóstoles, formulándola exactamente, y confirmó su plena y duradera devoción al Mesías é Hijo de Dios. Jesús mismo reconoció la importancia del momento, el alto valor de este hecho del primer Apóstol, pues le vemos proclamar que solamente la revelación divina era fuente de tal fe, de una fe tan distante de los motivos humanos, naturales. «Bienaventurado eres Simón, hijo de Juan—añade, —porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre, que está en los cielos.» De esto se deduce que, aunque Pedro hablaba en nombre de todos, como los Padres asien-

ten unánimemente, Cristo, no obstante esto, reconoció la fe *suya* [1].»

Cuando poco después, el Señor predijo por primera vez su Pasión á los discípulos, «Pedro tomándole aparte, comenzó á increparle, diciendo: Lejos esto de ti, Señor; no será esto contigo» *(Mat.*, XVI, 22). Y vuelto hacia Pedro, le dijo: «Quítateme de delante, Satanás; estorbo me eres; porque no entiendes las cosas que son de Dios, sino las de los hombres.» Aun esta reprensión demuestra la preeminente posición de Pedro; pero como quiera que sea, no impide extender á los sucesores la promesa del versículo 18. En efecto, esta observación personal no puede referirse en manera alguna á quien rodeaba á Pedro ó á la Iglesia. Así como las falsas esperanzas mesiánicas explican la prohibición [2], así es probable que la forma dura de la reprensión hubiera tenido por causa el estado de ánimo del Señor, el cual, en las palabras de Pedro, vió una tentativa del príncipe de este mundo para impedir la obra de la Redención.

En la *transfiguración* en el monte es otra vez Pedro el primero entre los privilegiados *(Mat.*, XVII, 1). El es el que decide de pronto edificar en el monte tres tabernáculos. Volviendo después Jesús con los discípulos á Cafarnaúm, se acercaron los aduaneros á Pedro para preguntarle si su Señor pagaba el didracma (vers. 24); y él respondió al punto que sí. El Señor le dijo que él y los suyos estaban exentos de impuestos, mas, para evitar todo escándalo, le ordena que eche el anzuelo al mar y saque el estater del primer pez que pesque. Habiendo hablado Jesús de la corrección, se le acercó Pedro y le preguntó cuán-

---

(1) V. Hil., *In Matth.*, XIV, 17; *De trin.*, 6, 37; Cir. Jer., *Cat.*, 11, 3; Opt., *De schism.*, 7, 3; Buenav., *Expos. in Luc.*, IX, 20; Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältniss zum neuen Testament und der patristischen Exegese*, 1871, 38 y sigs.; *Im Verhältniss zur exegetisch. Ueberlieferung vom 8 bis zum 13 Jahrhund.*, 1872, 99.

(2) Sanday *(The Journal of Theol. Studies,* 1904, 321 y sigs.) contra Wrede *(Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1902), quien hace seguir la manifestación de la calidad de Mesías no antes de la Resurrección. Con Sanday concuerda Bensow *(Die Lehre von der Denose*, 1903, 302).

tas veces se debía perdonar al hermano culpable (*Mat.*, XVIII, 21). Del mismo modo, Pedro es el que por primera vez toma la palabra después del encuentro con el *rico adolescente*, para preguntar al Señor: «He aquí que nosotros todo lo hemos dejado, y te hemos seguido: ¿qué es, pues, lo que tendremos?» (XIX, 27).

4. **Durante la Pasión.**—También en la *historia de la Pasión* tiene Pedro la parte principal. El es el que, delante de la higuera *seca*, hace que Jesús demuestre la fuerza de su palabra (*Mat.*, XI, 21), y en el monte de los Olivos pregunta, junto con Santiago, Juan y Andrés, cuál será la suerte del Templo (*Mat.*, XIII, 3). En el lavatorio de los pies, Pedro no quiere permitir al principio el humilde servicio (*Juan*, XIII, 6); pero al oir que de otra manera no tendrá parte con Jesús, exclama: «No solamente mis pies, mas las manos y la cabeza.» En la última Cena, el discípulo amado es el que reposa en el pecho del Señor; pero el impetuoso y enérgico Pedro pronto le hace señas para que pregunte al Señor de qué traidor habla (vers. 24). En el *discurso de despedida*, Pedro es el primero en preguntar (vers. 36) á dónde iba Jesús. La *predicción del escándalo* provoca inmediatamente la protesta de Pedro: «Aunque todos se escandalizaren en ti, yo nunca me escandalizaré» (*Mat.*, XXVI, 33). Y aun en el momento en que el Señor le anunciaba la triple negativa, Pedro prometía: «Aunque sea menester morir yo contigo, no te negaré.» Pero Jesús le respondió dulcemente: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha pedido para zarandearos como trigo; mas yo he rogado por ti, que no falte tu fe; y tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos» (*Luc.*, XXII, 31, 32). Jesús llama á Pedro y á los dos hijos de Zebedeo, y los lleva consigo á Getsemaní (*Mat.*, XXVI, 37), para desahogar delante de los fieles discípulos la plenitud de la angustia que turbó su alma hasta la muerte. A Pedro se volvió amonestando y reprobando, después de la dolorosa agonía. Y Pedro sacó la *espada* por el Maestro (*Juan*, XVIII, 10).

Pedro siguió al Señor de lejos (*Luc.*, XXII, 54), y con

él, otro discípulo (*Juan*, XVIII, 15). Entra en el atrio pero allí le abandona el valor, y ¡niega *tres veces* á su Maestro! Canta el gallo, cuando Pedro perjura aún; y he ahí el Señor que se vuelve y le mira. Pedro recuerda las palabras del Señor; sale fuera y llora amargamente (*Luc.*, XXII, 61, 62). Aun aquí vemos la preferencia por Pedro en los Evangelios, porque sólo de él se narra la culpa y la humillación. Los cuatro Evangelistas refieren minuciosamente el hecho de la triple negación. Esta caída debe demostrar á los creyentes que aun la fe más sólida y el amor más profundo están expuestos al peligro de caer. Es una caída profunda, pero en ella tiene más parte la boca que el corazón. La fe no se perdió, pero la boca negó al Señor y Maestro [1].

5. **Después de la Resurrección.**—El *Resucitado* no olvida al primero entre los discípulos. Por medio del Angel, hace decir á las mujeres que fueron al sepulcro: «Id y decid á los discípulos, y á Pedro, que va delante de vosotros á Galilea» (*Mar.*, XVI, 7). Las mujeres corren á Simón Pedro y al otro discípulo, para darles noticia de que el sepulcro estaba vacío; Pedro y el otro discípulo van hacia el sepulcro. El primero en llegar es Juan, pero el primero que entra es Pedro (*Juan*, XX, 2 y sigs). Después, el Resucitado mismo se aparece á Pedro (*Luc.*, XXIV, 34) antes que á todos (I *Cor.*, XV, 5). En el apéndice del Evangelio de San Juan, se dice que Jesús se apareció á sus discípulos en el lago de Genesaret (*Juan*, XXI, 1 y sigs.). Entre los indicados nominalmente, Pedro figura en primera línea. El es el que hace la proposición de ir á pescar. Juan es el primero que reconoce al Señor; pero al momento participa su reconocimiento á Pedro. «Y Simón Pedro, habiendo oído que era el Señor, se puso la túnica, porque estaba desnudo, y se arrojó al mar.» Y cuando los discípulos comían con el Señor, Jesús preguntó á Pedro tres veces: «Simón, hijo de Joná, ¿me amas?» Y entonces le predijo de qué muerte había de morir.

(1) Agust., *De mend.*, 6; Prud., *Cath.*, 1, 57 y sigs.

«Aquel que primero obtuviera la gracia de verlo, necesitaba verdaderamente de una gran fe para no desconcertarse ante la repentina aparición. Por eso se apareció primeramente á Pedro. Convenía, en efecto, que aquel que por primera vez había confesado su divinidad, tuviese la dicha de ver el primero la Resurrección. Mas no por esta razón sola se apareció primeramente á Pedro; Pedro le había negado, y él quería darle un consuelo especial, y demostrarle que no le había rechazado. Antes que los otros, fué favorecido con esta aparición, y á él primeramente le confió sus ovejas [1].» También el Resucitado distinguió á Pedro prediciéndole su *martirio*. En la muerte misma, Pedro, que había seguido al Maestro como la sombra sigue al cuerpo, debía asemejársele también. Aquella muerte de cruz predicha á él en la última página de los Evangelios, es como el toque final del hermoso retrato del Príncipe de los Apóstoles; y á tal retrato de valor y de humildad, corresponde enteramente el hecho de que, según una tradición antigua, Pedro fuese crucificado con la cabeza hacia abajo.

6. En los Evangelios en particular.—No sería difícil demostrar que *cada Evangelio* tiene su modo particular de considerar á Pedro. El segundo Evangelio era ya para los antiguos el Evangelio de Pedro; el primero pone de relieve su situación con respecto á Cristo y á la Iglesia; el tercero nos representa la flaqueza humana del valeroso Apóstol, para que sirva de ejemplo de cuán propenso es el hombre á la culpa y cuán impotente es sin la gracia; el cuarto lo pinta como guía de los fieles discípulos, como Apóstol humilde y fogoso. No obstante esto, en el fondo es el mismo *tipo* en todos los Evangelios. Pedro es valiente, pronto en deliberar, rápido en todo, aun en lo más difícil. Lleno del más intenso amor al Maestro, nada puede separarlo de él, ni aun la muerte; arrebatado de ilimitada fe en la omnipotencia del Hijo de Dios, se precipita en las olas para reunirse á él más pronto; animado de granítica

(1) Cris., *In* I *Cor. hom.*, 38, 4.

fe en el prometido Mesías y en el Hijo enviado por el Padre, confiesa franca y resueltamente lo que siente rebosar de su propio interior. Cierto es que confía demasiado en su propio valor y en su propia fuerza, que los obstáculos le dan audacia, y la contrariedad y el peligro le hacen extraviarse. Le abandona la fuerza de mantener hasta el extremo su promesa; el arco estaba demasiado tenso, y debía romperse; el riesgo supera las fuerzas del valeroso discípulo. Pero apenas se da cuenta de su caída, expía la culpa con amargo arrepentimiento. Había tomado con empeño la amonestación del Señor: «Orad, para no caer en tentación.» ¡Y he aquí de nuevo al antiguo Príncipe de los Apóstoles lleno de pétrea fe, inspirado por el amor más fervoroso!

Ninguno de entre los Apóstoles aparece tan apto como él, á pesar de sus flaquezas, para la ejecución de la *gran empresa* que Jesús confía á sus discípulos. El lector se entusiasma verdaderamente cuando en los Evangelios sigue las huellas del fogoso Pedro; se siente arrastrar por el mismo valor y el mismo entusiasmo que él. No puede substraerse á un sentimiento de tristeza cuando ve que aquella robusta encina se dobla bajo la ráfaga de la tentación; pero no puede creer que haya de quebrarse y perecer en la tempestad. Con inmensa alegría oye la consoladora promesa de la conversión, y cuando supo la Resurrección, vuelve de nuevo el audaz Apóstol á ponerse á la cabeza de los Doce. ¡De este hombre fortísimo, que ya ha conocido las tempestades de la vida, sabrá fabricarse el Señor el instrumento que necesita para cuando El haya partido de la tierra, y da á Pedro desde el principio el sobrenombre que recuerda la solidez de la peña.

7. La promesa del Señor en Mateo.—Ya hemos recordado la confesión de Pedro en Cesárea, de la cual hablan los tres sinópticos, y con más extensión Mateo, quien se distingue también en que, á la confesión inspirada por la revelación del Padre, hace seguir la *promesa* del Hijo: «Y yo (de mi parte) te digo, que tú eres Pedro, y

sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que tú atares sobre la tierra, atado será también en el cielo, y lo que tú soltares sobre la tierra, soltado será también en el cielo.»

Este importante pasaje es *críticamente* tan incontestable como otro pasaje cualquiera del primer Evangelio. En efecto, este fué escrito para los judío-cristianos, con el objeto de demostrar con las profecías mesiánicas á Jesús como Mesías é Hijo de Dios, y su reino como el reino del Mesías. Por esto Mateo tuvo especial empeño en describir la legislación y organización del reino mesiánico en contraposición á la antigua sinagoga. Frente al Decálogo, el Sermón de la montaña; frente á los profetas y sacerdotes, los Apóstoles, frente á la sinagoga, la Iglesia. Nada justifica la opinión de los que, en esta descripción de la Iglesia con Pedro á la cabeza, ven una imagen de la edad posterior (1), y por tal motivo, ponen el último en la composición de los sinópticos este Evangelio «católico» de Mateo (2). El Cristianismo salió del judaísmo. Jesús debió distanciarse de los judíos, y, de conformidad con las profecías, dar á su obra una organización nueva. El Evangelio de Mateo ocupa siempre en la antigüedad, históricamente considerado, el primer lugar. Añádese que sólo «en las narraciones poste-

(1) Weisse, Volkmar, Holtzmann, Wittichen, Hase, Harnack, Resch, Loisy, etc. Schläger, *Die Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Lukasevangelium*, «*Stud. u. Dir.*», 1896, 83 y sigs.; Harnack, *Chronologie*, I, 700; Grill, *Der Primat des Petrus*, 1904, 18 y sigs. V. al contrario, Thoma, *Die Petrusbenennung*, «*Zeitschr. f. wissensch. Theol.*», 1875, 215; Hilgenfeld, ibid., 1877, 257. Contra Resch, *Ausserkan. Paralleltexte zu den Evangelien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur, herausgeg. von Gebhardt und Harnack)*, 1894, 167 y sigs., 441, v. *Stimmen aus Maria-Laach*, XLVIII, 1895, 129 y sigs., 228 y sigs., en donde para demostrar que el texto era conocido en el siglo II, se cita: Just., *Dial.*, 100, 106; Clem., *Hom.* 17, 19; *Ep. Clem. ad Jacob.;* Iren., *Adv. haer.*, 3, 24, 2; *Past. Herm.*, v. vol. V, pág. 239. Grill *(l. c.*, 69 y sigs.) cita á *Mat.*, XVI, 18 y sigs.; Tert., *De pud.*, 1, 13-21; *De mon.*, 8; *In scorp.*, 10, y concluye diciendo que la interpolación fué hecha en Roma, en tiempo de Víctor, hacia el año de 190; pero no explica cómo Tertuliano, que era muy versado en la Sagrada Escritura, la había recogido y conservado.

(2) Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 541 y sigs. V. vol. V, pág. 85, nota.

riores ha sido siempre descrito Pedro (1) de manera cada vez más amplia como tipo de la comunidad, ó por lo menos, de los Apóstoles;» pero, aunque esto fuese verdad, se dañaría la moderna concepción crítica de la composisión de los Evangelios sinópticos. En efecto, fundan ellos su aserto «particularmente en la forma de los discursos de Jesús, como aparece en los Evangelios primero y tercero.» Pero precisamente los discursos, las sentencias del Señor, se consideran como las partes más antiguas del Evangelio de San Mateo. Por eso tenemos razón en sostener que también este pasaje, «en cuyo favor habla su visible derivación del fondo arameo apostólico del Evangelio de San Mateo (Weiss) y su interna verosimilitud (Keim) contra toda acusación de falta de historicidad,» es una sentencia del Señor, tanto más cuanto otros críticos admiten que no se propone aquí la glorificación de Pedro ni de sus sentimientos, sino solamente hacer una pintura más extensa de la condición histórica ya visible en las narraciones más antiguas (2). Los discursos narrados en el Evangelio de Mateo se refieren en forma clara y sencilla á la instrucción de la primera comunidad: la doctrina de la justicia, de la vocación de los discípulos, del reino de Dios, de los deberes de la comunidad, del falso camino de los judíos y fariseos, del porvenir del reino de Dios.

Pero ¿por qué los *posteriores Evangelistas* omitieron esta importante promesa? (3) Esto es menos explicable con los principios de la historiografía moderna, que con los de la antigua. La omisión ocurrió por el mismo motivo por el cual los Evangelistas se manifestaban, en general, reservados al exponer la organización de la nueva comunidad religiosa. No convenía mostrar aún al mundo pagano la Iglesia cristiana como una comunidad bien organizada. En las conferencias orales ante los fieles, no podía dejarse de

(1) Weizsäcker, *Neue Untersuchungen*, 75, n. 1; *Das apost. Zeitalter*, 467.
(2) Sieffert, *Realenzykl.*, XV, [3] 189.
(3) Bricout, el cual con Lagrange y Batiffol propende á la teoría de las dos fuentes, tiene por imposible que Marcos y Lucas pudieran reproducir el pasaje de *Mat.*, XVI, 18 y sigs. (*Rev. du Clergè franç.*, 1904, 1 Febr., 456).

mencionar esta condición de Pedro, si bien él mismo, por efecto de su humildad, había unido á ella la historia de su caída. Pero en los Evangelios escritos había menos lugar para estas consideraciones de humildad, y se habría de tener más presente la condición de los fieles. Por tal motivo, aun el mismo Marcos, compañero é intérprete de Pedro, debió limitarse en su Evangelio á indicar la preeminencia de Pedro. Pero una comparación no preconcebida de los tres relatos, deja ver que sólo el de Mateo da una explicación clara del hecho; porque en él solamente encontramos luz sobre el cambio de nombre de Simón Pedro, que no puede negarse fué hecho por Jesús. En eso tan sólo aparece el magnífico paralelo entre la sinagoga del Antiguo Testamento y del Nuevo.

8. **Explicación gramático-histórica.**—La *interpretación* del pasaje mismo es hoy más sencilla que en otros tiempos, porque la exégesis histórico-gramatical no deja duda en cuanto al sentido literal. Ante todas cosas, debe rechazarse aquella «parcial exégesis protestante antigua y nueva (1),» que refiere la promesa, no á la persona de Pedro mismo, sino á su fe y á su confesión. Es claro que el discurso se dirige á Pedro, el cual da la clave de la palabra «piedra.» Πέτρος es apelativo, traducción del arameo *kepha*, piedra. Juan ha conservado el vocablo arameo, y Pablo lo usa con predilección (2). También los griegos conocen la significación piedra del πέτρος. Con la conjunción «y» como con el pronombre demostrativo «esta», la proposición siguiente está puesta en inmediata relación con la antecedente: «Tú eres Pedro,» esto es, una piedra, «y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.» La naturaleza de piedra del Apóstol, al cual va dirigido el discurso, debe ser el fundamento del edificio.

(1) Holtzmann, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1878, 113. Sohm (*Kirchenrecht*, I, 23, 488 y sigs.) ha defendido de nuevo la teoría agustiniana. También Herzog (*Intern. theol. Zeitschr.*, 1900, 651) y los griegos ortodoxos (*Rev. Benéd.*, 1902, 417). Al contrario también Puller (*The primitive Saints*, 105 y sigs., 114).

(2) *Juan*, I, 42 (43); I *Cor.*, I, 12; III, 22; IX, 5; XV, 5; *Gál.*, II, 9; v. I, 18; II, 11, 14.

Equivale á forzar el texto el referir á Jesús la palabra «esta.» Verdad es que tal referencia, en conexión con el texto de San Pablo I *Cor.*, III, 11 y X, 14, se encuentra también en los Padres y en muchos exégetas de la Edad Media [1], los cuales no conocían la identidad del vocablo Pedro y piedra en arameo. Cristo edifica sobre sí, Hijo de Dios vivo, su Iglesia; y sobre sí también Pedro, porque Pedro está edificado sobre la piedra, no la piedra sobre Pedro; Pedro viene de piedra, no piedra de Pedro. No obstante esto, los Padres están unánimes en la idea de que debe admitirse una relación con la persona y la fe de Pedro. Pero persona y fe son inseparables. Ni la sola confesión de fe ha hecho de Pedro una piedra, ni «todos los cristianos se hacen Pedros por efecto de la confesión que hace Pedro, la cual es la piedra sobre que están edificados Pedro y todos los Pedros [2].» Tampoco puede decirse que la piedra es, no «la autoridad del hombre, sino el ministerio de la confesión, que Pedro pronunció [3];» porque si, efectivamente, Jesús habló á Pedro como á un ministro, la piedra sería él en cuanto tal, y no su ministerio. Mas, por otra parte, es imposible deducir de aquí que el ministerio del Nuevo Testamento, no estando ligado al lugar y al tiempo como el levítico, no depende de la autoridad de una persona cualquiera, sino solamente de la palabra procedente de Cristo. Este aserto podría ser á lo más una consecuencia, pero no un presupuesto de la interpretación.

9. Los artículos de Smalkalda.—El autor de los *artículos de Smalkalda* cita á este propósito, además de

(1) V. Langen, *Das vatikanische Dogma*, I, 40 y sigs.; II, 9 y sigs.; III, 11 y sigs.; *Kirchenväter*, 121 y sigs.; Sepp, *Leben Jesu*, IV, [4] 90 y sigs. Cristo, el Mesías, es, según el Antiguo Testamento y la concepción targúmica, la piedra. Dicho autor lee de la siguiente manera: Mi Padre, que está en los cielos, me dice: Tú eres Pedro (por consiguiente Cristo), etc. El texto ordinario parece falsificación romana (!). De igual modo explica Grill (*Der Primat*, 59 y sigs.) con un *Bath Qol* (en la transfiguración), que más tarde fué referida á Pedro por la comunidad (!).

(2) Lutero; v. Meyer, *Kommentar zu Matthäus*, [5] 1876, 351 y sigs.

(3) *Artic. Smalc. App.*, 345; Sohm, *l. c.*, 38, 488 y sigs.; Rönneke, *Pius IX*, 2 y sigs.

Luc., XXII, *Juan*, XX, *Gál.*, II, I *Cor.*, III, el Concilio Niceno, canon VI, y también á los Padres, como Orígenes, Cipriano, Jerónimo, Agustín, Hilario y Beda. De Crisóstomo se alega este párrafo: «Sobre esta piedra, no sobre Pedro. Porque Jesús no fundó su Iglesia sobre un hombre, sino sobre la fe de Pedro. Pero ¿cuál es esta fe? Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo (1).» Hilario dice: «A Pedro le manifestó el Padre lo que él dijo: Tú eres el Hijo de Dios vivo. Sobre la piedra de esta manifestación está, pues, la fábrica de la Iglesia; esta fe es el fundamento de la Iglesia.» En efecto, entre los Padres y los antiguos exégetas (2) es frecuente tal interpretación de la «piedra» en el sentido de la fe de la confesión; de esta manera extienden el concepto á todos los fieles (3); pero aun admitiéndolo así, los Padres no entienden separar la fe de la persona de Pedro, sino solamente poner de relieve el motivo más profundo por el cual fué designado Pedro en esta promesa. Ellos, según *Mat.*, XIV, 30 y sigs., representan en Pedro el tipo de la fe y de la duda, de manera que consideran principalmente la fe sobrenatural, que Pedro confesó, como fundamento de la Iglesia y como modelo de los fieles. Los Padres, especialmente en las controversias arrianas, celebraban la fe de Pedro, porque de la confesión suya se valían como texto preferido (4).

Para demostrarlo, basta leer los Padres mismos en los mismos pasajes. Cuando se haya recorrido todo el contexto, será fácil persuadirse de que los Padres, lejos de negar el *privilegio de Pedro*, lo derivan de aquí. Así, Hilario di-

---

(1) *In Matth. hom.*, 55, 83 (54, 2; 82, 3); Hil., *De Trin.*, 6, 36, 37.

(2) Langen, *Das vatikanische Dogma*, I, 38 y sigs.; II, 19 y sigs.; III, 24 y sigs.; Möhler, *Einheit*, 262 y sigs.; Sepp, *l. c.*, IV, [4] 97.

(3) Orig., *In Matth.*, 12, 10, 11, 14; Cir., *Cat.*, II, 3; Procopio, Máximo Conf., Ambrosio, Casiodoro, Agustín, Marcos Erm. y Teodoredo. Sobre la múltiple significación de πέτρα según los Padres, v. Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 130 y sigs. El que πέτρα y ἐκκλησία tengan el mismo género, indujo á Orígenes y otros (sirios) á dar una falsa explicación: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra *ti*.»

(4) Knabenbauer, *Commentarius in evangelium secundum Matthaeum*, II, 1896, 56 y sigs.; Schrader, *De unit. Rom.*, I, 140 y sigs.; II, 161 y sigs.; Wilmers, *De eccl.*, 182 y sigs.

ce que Pedro, sacando fuerzas de la flaqueza humana, mientras todos los Apóstoles callaban, reconoció al Hijo de Dios por la revelación del Padre, y con tal confesión conquistóse para sí «gloria sublime.» «Esta es la revelación del Padre, este es el fundamento de la Iglesia, la garantía de la eternidad. Pero él tiene las llaves del reino de los cielos; por eso sus juicios en la tierra son juicios en el cielo... Quien, reconociendo en Cristo una mera criatura, niega esto, debe negar antes el apostolado, la fe, la bienaventuranza, el sacerdocio y el testimonio de Pedro, y después admitir que ha apostatado de Cristo, porque Pedro precisamente mereció tal premio por haberle confesado como Hijo de Dios.»

Orígenes dice: «Pedro, sobre el cual está edificada la Iglesia de Cristo, sobre la cual no pravelecerán las puertas del infierno [1].» Cipriano llama á la Iglesia madre, fuente y raíz «que antes y sola ha sido fundada sobre Pedro por la palabra del Señor.» «Sobre él sólo edifica Cristo su Iglesia (á él le confía apacentar sus ovejas).» «En efecto, á Pedro, sobre el cual edificó su Iglesia y en el cual instituyó y testificó el origen de la unidad, concedióle el Señor la facultad de que sea desatado en el cielo lo que él desate en la tierra [2].» Cipriano tuvo por precursor en esto á Tertuliano, el cual plantea la cuestión: «¿Hubo algo oculto á Pedro, que estaba destinado para piedra de la Iglesia que había de edificarse?» En la carta de Clemente á Santiago, el autor empieza de esta manera: «Se te hace saber á ti, señor mío, que Simón, el cual, á causa de la verdadera fe, fué destinado para fundamento de la Iglesia... vino hasta Roma.» Considero superfluo recordar otros testimonios [3], porque esta relación es hoy admitida por todos los críticos des-

(1) *In Ioann.*, 5, 3; v. *In Matth.*, 13, 31; Eus., *Hist. eccl.*, 6, 25, 8.
(2) *De un.*, 4; *Ep.* 73, 7; *De hab. virg.*, 10; Tert., *De praescr.*, 22; *Ep. Clem. ad. Iac.*, 1. V. pág. 179 y sigs. Puller verdaderamente lo concede, pero intenta luego demostrar que Cipriano entiende siempre la Iglesia universal, no la romana (*The primitive Saints*, 80 y sigs.). Pero de Pedro y de Roma viene la unidad (!). De igual modo deriva de Clemente la designación de Pedro como primer obispo de Roma (ibid. 36 y sigs.).
(3) V. Langen, *Das vatikanische Dogma*, 1, 51 y sigs.

apasionados, aun protestantes. Jansen el joven ya notaba justamente á este pasaje: «Algunos Padres designan como piedra la fe ó la confesión de Pedro; esto es verdad en sentido causal, no en sentido formal; es decir, aquella confesión fué causa del mérito por el cual la Iglesia fué fundada sobre Pedro; y como dice San Jerónimo en la carta 61, no el cuerpo de Pedro, sino la fe de Pedro caminó sobre las aguas.» La fe por sí vive sólo en una persona. La Iglesia es reunión de fieles vivos. La piedra sobre la cual Cristo edificó su Iglesia, no podía ser una fuerza abstracta, sino una fuerza viva, la fe que vivía en Pedro, la fe con Pedro [1].

Así se explica que mientras en arameo tenemos dos veces la misma palabra *kepha*, en griego se haya escogido el femenino πέτρα, que tiene la misma significación que πέτρος, pero que hace resaltar mejor el fundamento interno de la fe de Pedro, sólida como una piedra. Esta imagen de la piedra, que confiere solidez, es usual en el *estilo bíblico* [2]. La imagen se extiende de la piedra al monte santo Sión, al monte del Señor, á la fuerte ciudad sobre el monte. También entre los *paganos* se ponía particular atención en que el templo fuese construído sobre una piedra, ó por lo menos, se tuviese por altar una piedra sagrada [3]. «Pero cuando nombro á Pedro—dice San Juan Crisóstomo,—nombre la piedra inconmovible, la columna inmóvil, el gran Apóstol, el primero entre los discípulos, el primer llamado, el que primero siguió al llamamiento.»

10. La Iglesia.—La palabra *Iglesia* ya la hemos discutido antes. Aquí podríamos añadir solamente que la solemne promesa reclamaba por sí tal expresión, porque el Señor debía tener á la vista, al proferirla, la imagen de la sociedad de la Antigua Alianza, del Templo y de la Sina-

(1) Döllinger, *Christentum*, 31. De otro modo en la 2.ª ed., 1868, 30, y todavía diversamente en Janus, 98.

(2) *Salmo* XXVI (XXVII), 5; XXXIX, 3; *Mat.*, VII, 24 y sigs.; *Deut.*, XVIII, 30 y sigs.; XXXII, 4; *Zac.*, I, 16. V. también Sepp, *Pyrrhoneische Studien*, 1893, 130; *Theol. Quartalschr.*, 1894, 701 y sigs.

(3) Sepp, *Leben Jesu*, IV, ³ 99; Cris., *De paenit. Hom.*, 3, 5.

goga. El curso de los acontecimientos hasta aquel día, la actitud de la multitud y de sus cabezas, mostraban claramente la necesidad de fundar una Sinagoga nueva frente á la antigua. Y así, en el camino remoto y solitario, no lejos del río sagrado, llegó el instante, tan penoso para el Señor, de romper con su propio pueblo y de preparar el fundamento de la Iglesia nueva. Tal preparación no era menos necesaria para la pequeña grey de los discípulos, cuando ya la sombra de la Pasión se proyectaba sobre la persona de Jesús. Apenas anunció su promesa, dió principio también á las profecías sobre la Pasión. Se acercaba el momento en que el Maestro se alejaría de los discípulos. Pero el Maestro no quería que su obra acabase con su vida, y por eso proveyó á la Iglesia, en la piedra Pedro, de un sólido fundamento. Pedro es la cabeza de la comunidad, que al principio estuvo representada por los Apóstoles; Pedro tiene el primado entre los Apóstoles. Esta significación filológica é histórica es tan clara é incontestable, que sólo prejuicios de secta pueden ponerla en duda.

«Evidentemente, aquí se reconoce á Pedro el primado entre los Apóstoles, en cuanto que Cristo le designa precisa y personalmente *á él* como aquel cuya acción apostólica, por causa de su fe preeminente, sería después la condición humanamente requerida (cf. *Apoc.*, XXI, 14, *Gál.*, II, 9) para que halle apoyo y consistencia la comunidad que Jesús quería fundar y amplear:» así dice un comentario protestante muy difundido [(1)]. «En esto tiene razón (Weiss)—afirma otro protestante [(2)]—cuando, rechazando toda exé-

(1) Meyer, *Kommentar zu Matthäus*, en este lugar (Weiss, ibid.); Köstlin, *Das Wesen der Kirche*, [2] 1872, 58; *Theol. Quartalschr.*, 1823, 478; *Realenzykl.*, X,[3] 319. Langen (*Das vatikanische Dogma*, I, 12) escribe: Pedro es cabeza como primer fiel y modelo de todos; ó bien se le ha conferido la administración como primer fiel, ó bien, además de la parte personal, tiene un oficio. Por consiguiente, la firmeza de Pedro es personal, es fe; pero dar las llaves del cielo y atar y desatar, denotan un oficio. Esta tercera interpretación es la mejor.

(2) Holzmann, *Zeitschr. f. vissensch. Theol.*, 1878, 393; Grill, *Der Primat.*, 1 y sigs. Este autor manifiesta el alcance de la promesa para Pedro y sus sucesores más fuertemente que ciertos exégetas católicos. Pág. 11: «Que en este múltiple cómputo de la actividad misionera, pastoral, directiva, or-

gesis parcial de los protestantes antiguos y modernos, refiere la promesa á la persona de Pedro, por medio de la cual, en correlación con el texto paralelo de *Mateo*, VII, 24, 25, parece asegurada, por el lado humano, la solidez de la Iglesia.» Apenas es digno de contestación el que afirma que estas palabras de Jesús «bien entendidas contienen la protesta más enérgica» contra la doctrina del Pontificado (1). Porque ¿dónde se encuentra en las palabras de Jesús una indicación de que Pedro obtuviese la promesa sólo en cuanto «cabeza y representante del apostolado judío-cristiano?» ¿No hubiera debido ser, en ese caso, toda la Iglesia judío-cristiana?

II. *Significación y extensión del Primado prometido*

11. Importancia del Primado para toda la actividad apostólica de San Pedro. Las puertas del infierno. —Este Primado, mediante el cual se asegura á la nueva comunidad firme consistencia é indisoluble cohesión, debe extenderse á *toda la obra apostólica* de Pedro y no solamente á la «fundación de su Iglesia (2).» ¿Cómo es posible que este fundamento no fuese causa de ulteriores consecuencias para el edificio entero? ¿Podrá decirse en realidad que á Pedro no le fué concedido un «primado permanente?» Concedido no, pero prometido sí, ciertamente. De no ser así, ¿para qué hubiera servido tal fundamento visi-

---

denadora del Apóstol, deba en realidad reconocerse un supremo oficio en la Iglesia cristiana (con la correspondiente potestad eclesiástica), no es cosa que pueda ponerse en duda, viendo conferida al mismo Pedro la potestad de las llaves, á diferencia de los otros Apóstoles. Si, pues, este supremo oficio, manifiestamente indispensable para la evolución de la Iglesia, no se presenta, según toda verosimilitud, como si hasta el fin del mundo tuviese que ser administrado por Pedro en persona, y si, por otra parte, debe siempre conservar el carácter específico del oficio de Pedro, se presupone aquí, por consiguiente, una institución procedente de Jesucristo, en la cual sea representada por medio de sus ordinarios sucesores de oficio la personalidad y autoridad de Pedro.»

(1) Grau, cit. por Zöckler, *Handbuch*, 1, 580; Tschachert, *Polemik*, 44 y sig.

(2) Langen, *l. c.*, I, 13 y sigs.; *Realenzykl.*, X, 3 319.

ble? ¿No habría sido bastante el fundamento invisible, que es Cristo mismo? Cierto es que si se construye sobre el fundamento, el edificio reposa sobre él y lo recubre, pero es necesario que el fundamento permanezca. A los que, sin andar con sutilezas sobre la similitud, quieran más bien mirar á la cosa en sí, recordémosles que, cuando se trata de la Iglesia, se trata de un organismo vivo. Si Pedro vivo es el fundamento, seguirá siéndolo mientras el organismo viva. Tal es el concepto que hallamos plenamente confirmado en las palabras siguientes:

Porque prosigue Jesús: «Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.» El *hades* ó el mundo subterráneo, según la figuración de la antigüedad y de la Biblia, es á manera de un edificio macizo, de una cárcel, por cuyas puertas (las de la muerte) puede entrarse, pero no salir (1). La puerta que cierra la entrada de la ciudadela ó de la acrópolis es imagen de solidez y potencia (*Deut.*, XII, 12; *Est.*, IV, 2). Lo que hace pensar que en esta solidez está el punto capital de la comparación. Pues bien, sólido como la puerta del inexpugnable infierno es el edificio de la Iglesia; sus puertas resisten á todo ataque. Mas también el infierno aparece agresivo, en cuanto, desatrancando sus puertas, atrae á sí y engulle á todo ser viviente. En apoyo de esta interpretación está también el verbo κατισχύω, poder algo, superar, así como la doctrina escritural de la guerra del demonio contra el reino de Dios (I *Ped.*, V, 8; *Apoc.*, XII, 7 y sigs.) y de los fieles contra el demonio (II *Cor.*, IV, 4; *Efes.*, VI, 12). Pero el infierno no llega á hacer otro tanto contra la Iglesia, y mientras engulle toda cosa viva, no puede hacerse dueño de ella. Resumiendo en uno los dos aspectos del concepto, se viene á decir que la Iglesia resiste, como sólida torre asentada en el macizo, á toda suerte de guerras y de asaltos; no puede ni tomarse ni rendirse. La forma misma del discurso parece que no consien-

(1) *Cant.*, 8, 6 y sigs.; *Job*, XI, 8; XXVIII, 17; *Is.*, XXXVIII, 10; LVII, 9; *Salm.* IX, 14; CVI, 18; *Sab.*, XVI, 13; v. *Hechos*, II, 27, 31; *Apoc.*, I, 18; VI, 8; XX, 13; *Mat.*, XI, 23; *Luc.*, X, 15; Sepp, *Leben Jesu*, IV,[4] 109 y sigs.

te ver en la frase una alusión á la administración de justicia, que, según la costumbre antigua, se hacía delante de las puertas (*Job.*, V, 4; *Is.*, XXIX, 21; *Prov.*, XXII, 22), de lo cual es un ejemplo el nombre de Babel, esto es, puerta de Dios, y la «Sublime Puerta» de los turcos.

12. Los Padres comentadores de este texto.—El *hades* es el obscuro y luctuoso lugar de las almas difuntas (*Hechos*, II, 31; *Apoc.*, VI, 8), pero especialmente el lugar de los *tormentos* de los condenados (*Luc.*, XVI, 23), la *gehenna* ó *infierno*. Por tal causa, entendieron los Padres desde el principio por puertas del infierno los diversos ataques del *espíritu malo* contra la obra de Jesús. El tentador se acercó al Señor mismo de la vida, así al principio de su ministerio público, como al empezar la Pasión. Ahora bien, los discípulos no pueden esperar mejor suerte que el Maestro; la obra no puede superar al artífice. También ellos, también la Iglesia, serán blanco de los ataques infernales. Los Padres, bajo la frase *puertas del hades*, entendieron todas aquellas potencias y fuerzas contra las cuales tenemos que combatir (*Efes.*, VI, 12). Y como las puertas de las ciudades tienen nombres particulares, así á la exégesis de orientación alegorista le fué fácil atribuir á las puertas del infierno los diversos nombres de los *pecados*. Así el libertinaje, la calumnia, el homicidio, etc., son enemigos que se estrellan contra la Iglesia. También los pseudognósticos, como Marción, Basílides y Valentín, edificaron cada uno una puerta del infierno. Existen diversas puertas del mundo subterráneo y de la muerte, esto es, las potencias singulares; pero sobre todas está el Mal mismo (Orígenes). Estas puertas son los vicios y los pecados, y también las doctrinas de los *herejes*, por las cuales los hombres seducidos son arrastrados al infierno (San Jerónimo). Los impíos, los blasfemos, los perseguidores están al servicio del *hades*, del demonio [1]. Pero Cristo ha de-

(1) Todos los pecados: Ambr., *In Luc.*, 6, 99. Los herejes: Epif., *Haer.*, 30, 24; 74, 14; *Ancor.*, 9; Teodor., *Ep.* 14; Máx. Conf., *Ep.* 13; Juan Damasc., *De recta sententia*, n. 4; *Hom. in transfig.*, n. 6; Cas.; *De incarn.*, 3, 15. Las

clarado un *pescador* más fuerte que cualquiera piedra, ha hecho inconmovible la Iglesia en medio de la furia de las olas, aunque todo el mundo se ponga en contra (Crisóstomo). En general, por puertas del infierno se entiende la *potencia del demonio*, como ella se manifiesta en la lucha contra la Iglesia mediante el error, la persecución y los pecados de todas clases.

13. Relación entre este fundamento y el fundamento de Cristo.—Todas las explicaciones que los Padres dan de nuestro texto, «contienen claro y determinado el pensamiento de que la Iglesia está fundada por Pedro y sobre Pedro, y está fundada también para que perdure hasta el fin de los siglos [1].» La relación en que tal fundamento, puesto por Cristo, está con *Cristo mismo* [2], fundamento y cabeza de su Iglesia (*Efes.*, II, 20), es preciso determinarla según la relación en que Pedro está con el Señor y con los propios colegas. Cristo, como Hombre-Dios es el fundamento de la fe y de la gracia; de El la Iglesia entera toma su naturaleza de congregación de Dios; su invisible presencia le asegura la inmortalidad de la doctrina y de la gracia. Cristo es el que enseña, el que bautiza, el que confiere la gracia, el que manda; pero ejercita su obra mediante sus instrumentos visibles. El supremo entre éstos es Pedro, á quien escogió para fundamento de la Iglesia y en quien puso la fuerza que ha de hacerla sólida y segura. Cristo no hizo de Pedro solamente el fundador de la fe en el Hijo de Dios cerca de la comunidad apostólica; declaró también que la Iglesia poseerá en su Vicario el baluarte exterior contra toda clase de ataques. No quien cree como Pedro, sino quien con Pedro en la Iglesia pro-

persecuciones: Cris., *In ep. ad Hebr. hom.*, 21, 3; *De inscr. act.*, 2, 1; Cir. Máx., *Ad Zachar.*, 12, 9; Ambr., *De bono mort.*, n. 56. Impíos y herejes: Isid. Pelus., *Ep.* 1, 238; S. León, *Sermo* 51, 1; *Ep.* 10, 1; Prim., *Ad Apoc.*, 21. V. Langen, *Die Kirchenväter*, 127; Schanz, *Dommentar zu Matthäus*, 378; *zu Markus*, 278 y sigs.

(1) Langen (*Das vatikanische Dogma*, I, 54, 58; *Römische Kirche*, I, 535 y sigs.) explica á San Jerónimo (*Ep.* 15, 41; 2, 65; 15) de otra manera.

(2) I *Cor.*, III, 11; X, 4; I *Ped.*, II, 4-5; v. *Marc.*, XII, 10; *Mat.*, XXI, 42; *Luc.*, XXII, 17; Grill, *Der Primat*, 45 y sigs.

fesa la propia fe en el invisible fundamento de la Iglesia, pertenece á aquel cuerpo cuya cabeza es Cristo. Pedro, en cuanto privilegiado por Cristo, es el fundamento vivo de la Iglesia para todos los fieles. «Así como yo soy la piedra irrompible, la piedra angular, que de dos hace una sola cosa; así como yo soy el fundamento fuera del cual nadie puede poner otro, así también tú eres una piedra, porque recibes fuerza de mi solidez, para que lo que yo poseo por mi propiedad particular, sea común conmigo por vía de participación;» así se expresa León el Magno [1]. Y puesto que Cristo habla de su Iglesia, se entiende que Pedro no sustituye en todo y por todo el lugar de Jesús; la Iglesia posterior nunca ha olvidado esta advertencia tan fácil.

San Agustín, en sus Retractaciones, dice que en cierto tiempo refería la palabra *piedra* á Pedro; pero después la refirió más frecuentemente á Cristo (I *Cor.*, X, 4); vea el lector cuál de estas dos interpretaciones ha de preferirse. Al pensar así, San Agustín no fué movido por la opinión de que entre πέτρος y πέτρα hubiese que poner una diferencia real, porque añade: *quia Petrus petra, petra Ecclesia;* sino más bien por el concepto de Cristo fundamento de la Iglesia. La sentencia: «Puesto que la Iglesia está fundada sobre piedra, de la cual ha recibido Pedro el nombre», la encontramos frecuentemente en la literatura posterior. Dice San Gregorio Magno: «¿Quién no sabe que la Iglesia está fundada sobre la solidez del Príncipe de los Apóstoles, el cual ya en el nombre simbolizaba la firmeza del espíritu, siendo Pedro derivado de piedra? A él le fué dicho por el Verbo de la verdad: A ti te entrego las llaves del reino de los cielos. Y después: Y tú, una vez convertido,

(1) *Sermo* 4 (3), 2; *Ep.* 5, 2; Agust., *In Ioann. tr.*, 50; 11; 124, 5; *Sermo* 76, 1-2; 295, 1; *In Ps.*, 30, enarr. 2; *Ps.*, 69, 5; *Sermo* 2, 5; *Retract.*, 1, 121. V. Piacevitch, *De Primatu Ecclesiae contra schismaticos orientales* (Migen, *Carsus theol.*, V, 711 y sigs.); Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 154 y sigs., 181 y sigs. Sobre los Padres siriacos, v. Kellner, *Petrus als Felsengrund der Kirche*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», 1896, 375 y sigs.; Greg. Magno, *Ep.* 7, 40; v. 5, 18.

confirma á tus hermanos. Y otra vez: Simón, Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Apacienta mis ovejas.»

Santo Tomás explica de este modo nuestro texto: «Sobre esta piedra, es decir, sobre Cristo, para que haya un fundamento, y para que, una vez fundada, tenga sobre él estabilidad, ó bien, sobre esta piedra, esto es, sobre ti, como piedra, para que tú obtengas de mí el ser una piedra. Y como yo soy una piedra, así edificaré sobre ti, como sobre una piedra. Pero ¿cómo? ¿Son Cristo y Pedro el fundamento? Hay que decir que Cristo es fundamento en sí y por sí; Pedro, en cambio, lo es en cuanto confiesa á Cristo, en cuanto es Vicario de él» (*Ef.*, II). En este sentido puede afirmarse que la interpretación patrística, «según la cual la Iglesia, en conformidad con la palabra del Señor, está fundada sobre piedra, esto es, sobre Cristo mismo, ó sobre la fe en él y sobre el primer heroico confesor de esta fe, sobre Pedro, Príncipe de los Apóstoles, ha dominado hasta Inocencio III [1];» pero la fe no ha de separarse de Pedro, ni Pedro de Cristo.

14. El Apóstol.—La relación de Pedro con el *fundamento de los Apóstoles* ha sido también determinada por el Señor. Pedro fué escogido para fundamento como primero entre los Apóstoles; por consiguiente, los otros pueden llamarse también fundamento de la Iglesia, pero sólo en cuanto, en unión con Pedro, pusieron las bases de la gran Iglesia apostólica, y fueron directores de ella. Ellos predicaron la doctrina común, dieron órdenes, ejercitaron el oficio apostólico, y, por tanto, las Iglesias fundadas por ellos se hicieron depositarias de la verdad, miembros principales del organismo, columnas de sostén del edificio eclesiástico. Puesto que San Pablo pone á los Apóstoles al lado de los Profetas, se deduce fácilmente que los Apóstoles son mencionados por él principalmente como testimonios y propagadores de la verdad, y la extensión que hace del símil del edificio á todos los fieles, manifiesta la unión

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma*, II, 42; Calv., *Inst.*, 4, 6, 6; Puller, *The primitive Saints*, 99 y sigs.

espiritual de todos, judíos y gentiles, con Cristo, con los Apóstoles y con los Profetas, mediante la gracia y la verdad del Espíritu Santo.

Optato escribe: «Por esto fué también llamado Cefas, á fin de que en esta cátedra única se conservase por todos la unidad, y para que los otros Apóstoles no fundasen por su cuenta una cátedra propia; y así se hace cismático y pecador el que, contra la única cátedra, erige otra. Por eso se sentó en la única cátedra, que es el primero entre los dones, el primero de todos Pedro [1].» Y León dice: «Grande y maravillosa participación de su poder dió el Señor á este hombre; también quiso que los otros tuviesen parte, pero sólo por medio de él dió lo que no negó á los otros.» Inocencio III advierte que Jesús hizo á Pedro fundamento sin los otros; pero no á éstos sin Pedro.

15. Las llaves del reino de los cielos.—A la primera promesa de Jesús, cambiando el símil, siguió *otra* no menos significativa; la cual explica mejor y de manera más determinada la preeminencia de Pedro en la Iglesia: «Y yo te daré las llaves del reino de los cielos, etc.» Este texto no es críticamente menos seguro que el precedente. Ni el cambio del símil, ni el supuesto colorido lingüístico, por ella determinado, son motivo suficiente para separar esta parte de la otra. ¿Quién sostendrá que el movible espíritu oriental se atenga fijo á un solo género de símiles? ¿No podía Jesús introducir con una imagen nueva un pensamiento nuevo?

Las llaves de la casa de David, del nuevo y verdadero Israel, son puestas en otras manos que sepan hacer mejor uso de ellas que los antiguos depositarios. La Iglesia fundada por el Hijo de Dios es una comunidad viva, una sociedad de hombres vivos, guiados por el espíritu de la vida. La «piedra,» pues, debe exteriorizarse en sentido traslaticio por medio de un principio vivo de acción, tal como corresponde á las propiedades significadas con aquel

(1) *De schism. Kon.*, 2, 2-3; 7, 3; S. León, *Sermo* 4 (3), 2; *Ep.* 5, 2. Sobre Inocencio III, v. *Coll. Lac.*, VII, 321 y sigs., 325.

nombre. En las manos de Pedro está puesta la dirección y gobierno de todos los que en esta casa buscan refugio y protección. La *entrega de las llaves* es el símbolo de la entrega del dominio sobre una casa ó una ciudad (1). El que tiene las llaves decide sobre la entrada y la salida, la permanencia y la dirección. La esposa romana, al entrar en la casa del marido, recibía de él las llaves. Por eso, Jesús no tuvo en la mente la idea del *portero*, según una antigua representación, sino más bien la de Pedro *administrador* de la casa que el Señor le confiaba (2), del que abre y cierra el cielo. A este fin, el Señor, en él y por él, dió á la Iglesia las llaves. Aunque la voz portero *(ianitor)* se encuentre en el tiempo antiguo aplicada no pocas veces á Pedro (3), no por esto se quiere atribuirle la situación secundaria de un portero, sino verdaderamente la facultad de abrir y cerrar, que es propia del amo de casa, ora la ejercite por sí, ora la haga ejercitar por otro.

Así, pues, con la *potestad de las llaves*, Jesús prometió á Pedro, no la mera autoridad doctrinal, sino sobre todo la suprema autoridad en su Iglesia, por lo cual tenía el derecho y el deber de admitir y expulsar y de vigilar por la recta administración. El Apocalipsis, que en varias ocasiones emplea la figura de las llaves de los cielos, demuestra de qué manera tan importante corresponde al concepto fundamental de la Revelación y á las ideas del Cristianismo primitivo esta imagen de las llaves, de las llaves de los cielos. Por eso nosotros, con esta promesa, nos encontramos enteramente en el terreno del Cristianismo más antiguo, de la Iglesia fundada por Cristo.

16. La facultad de atar y desatar.—En aquel *atar* y *desatar* se significa, no solamente una determinación más precisa del poder de las llaves, sino una facultad ul-

(1) *Juec.*, III, 25; *Is.*, XXII, 22; *Luc.*, XI, 52; *Apoc.*, I, 18; III, 7; IX, 1; XX, 1. La tentativa de W. Köhler de explicar con la historia de las religiones las llaves de Pedro *(Archiv. f. Relig.-Wissenschaft*, 1905, 214 y sigs.), es insostenible.

(2) *Luc.*, XV, 52; I *Cor.*, IV, 1; *Tit.*, I, 7; *Scorp.*, 10.

(3) Langen, *Die Kirchenväter*, 132.

terior que Pedro tiene de común con los Apóstoles. Difícilmente podrá conciliarse, en verdad, la explicación acomodada al símbolo de las llaves, porque entre los hebreos las puertas no se cerraban con cerrojos sujetos por correas ó cuerdas, de tal modo que la llave hubiera sido un instrumento para desatar las correas ó las cuerdas [1]. No obstante esto, se encuentra un concepto análogo, porque el Señor mismo dice que los doctores de la Ley tienen las llaves del reino de los cielos (*Mat.*, XXIII, 13; *Luc.*, XI, 52). Tales llaves no son otra cosa, según el tercer Evangelio, que la explicación de la Ley, la cual debía haber dispuesto á los judíos á entrar en el reino de los cielos, y, en cambio, por culpa de las torcidas interpretaciones de los escribas, producía el efecto contrario [2]. Ellos cierran el reino de los cielos á los otros, sin entrar ellos mismos, puesto que con su casuística teología declaran una cosa *prohibida* y otra *permitida*, atan la una y sueltan la otra. Así, Flavio Josefo refiere que los fariseos sobre todo cultivan la piedad y la interpretación de la Ley, pero á su gusto rechazan y revocan lo que les parece, sueltan y atan (λύειν καὶ δέειν). Lo que la escuela rigorística de Schammai prohibe, ata, la escuela de Hillel, más benigna, lo permite, suelta. Referidas, pues, á Pedro las llaves, significan el verdadero conocimiento de la salvación mesiánica, la cual es participada por medio del Príncipe de los Apóstoles. Ya que él, antes que todos conoció plenamente y confesó abiertamente al Mesías é Hijo de Dios, á él puede el fiel abandonarse más confiadamente, como segura guía para el cielo. El es, sobre todos los Apóstoles, el predicador infalible é intérprete de la fe en el Hijo de Dios, el juez de las controversias [3]. Por eso, que él siga la «regla eclesiástica» es cosa que se

(1) *Ecl.*, XXII, 33; *Cant.*, V, 5; Döllinger, *Christentum*, 342, n. 1; Riehm, *Bibl. Handwörterbuch*, I, 579 y sigs.; Schegg, *Biblische Archäologie*, 1887, 39 y sigs.

(2) *Kommentar zu Lukas*, p. 338; Euq., *Lib. form.*, 8; Máx. Tur., *Hom.* 116; Josefo Flavio, *Bell. iud.*, 1, 5, 2; Lightfoot, *Horae hebr. et talm. in IV Evan.*, [2] 378 y sigs.; Scoetgen, *Horae hebr.*, II, 894 y sigs.; Morinus, *De paenit.*, 1, 8.

(3) Félix II, *Ep. 2 ad Acac. Epist. Clem.*, 2, 6.

entiende por sí sola, y que la encontramos expresamente revelada en la carta de Clemente á Santiago.

Pero esta explicación es aún demasiado estrecha. Desciende del concepto de la potestad de las llaves; pero según la amplia significación del atar y desatar, debe extenderse á significar el *gobierno del reino de Dios*, y esto en tanto mayor grado en cuanto aquí se ha establecido un paralelo muy significativo entre *cielo y tierra.* Tal paralelo no puede entenderse sino por la *contemporaneidad* de ambos actos en el cielo y en la tierra. Este paralelo se encuentra también entre los *rabinos*, los cuales, en la terrenal Jerusalén con su templo, veían el tipo de la Jerusalén celestial, y en la religión y en la liturgia, buscaban símbolos de las cosas del cielo. Lo que el Pontífice, lo que el juez terreno hace en la tierra, queda en el mismo instante sancionado en el cielo. Este modo de concebir sirve también de base á la cristología de San Pablo. Pero Jesús, hablando respecto á sí mismo del poder que tiene el Hijo del Hombre de perdonar los pecados en la tierra (*Mat.*, IX, 6), demuestra que en el paralelo entre cielo y tierra no se trata, como entre los rabinos, de un simple símbolo, sino de una correlación real. Como Jesús mismo, también los Apóstoles son órganos para la ejecución de lo que se cumple en el cielo. Sus disposiciones son pronto ratificadas en el cielo, cuando las hemos tomado de conformidad con el querer de Jesús.

17. La remisión de los pecados.—El paralelismo entre *Mat.*, XVIII, 18, y *Juan*, XX, 23, ha dado ocasión para aplicar también nuestro pasaje á la *remisión y retención de los pecados;* significación ya indicada en el decreto de Calixto. Tertuliano, á pesar de sus principios montanistas, en vez de rechazarla, no sólo la reconoce como bien aplicada á Pedro, sino que deja ver que en su tiempo ya se extendía «á toda la Iglesia unida á Pedro [1]. Con todo, tal ininterpretación no tiene buen fundamento filológico y bí-

(1) *De pudic.*, 21. V. Hagemann, *Die römische Kirche*, 54 y sigs., 624; Döllinger, *Christentum*, 342.

blico, pues en el contexto no se encuentra recordada la remisión de los pecados. La expresión «atar los pecados» no encuentra comparación en el uso lingüístico, aunque el «desatar los pecados» podría sostenerse filológicamente [1]. Pero al encontrarse unida con la potestad de las llaves, que sólo á Pedro fué prometida, y la forma misma del vocablo, trae consigo otra consecuencia, que también los Padres sacaron, esto es, la idea de la *suprema potestad gubernativa* de la Iglesia en general. No son solamente las llaves de la estancia y de las provisiones domésticas, de las cuales deba Pedro hacer partícipes ó no á los otros [2], mucho menos es solamente la predicación del Evangelio [3], contra lo que el uso del futuro y el tono mismo del discurso expresan; son más bien aquellas llaves que, abriendo y cerrando, deciden de la posesión ó de la pérdida del reino de los cielos. Para esto, así como el conocimiento, es necesaria la potestad de distinguir entre dignos, entre justos y pecadores, y después del examen, rechazar ó aceptar (Beda). En este sentido encontramos ya entre los paganos las llaves como símbolo de los juicios de los muertos, de Isis y Serapis, de Plutón y de Eaco, etc [4].

18. Tres clases de llaves. Comparación con la facultad de escoger de los otros Apóstoles.—Pedro tiene, pues, una triple llave, la llave del *conocimiento* de la doctrina divina de Jesús, la llave de la *jurisdicción*, que decide respecto á la admisión en el reino de los cielos, y la llave del *Paraíso*, en el que sólo pueden entrar los que se someten á su juicio. Esta consecuencia del derecho supremo de gobierno fué sacada por primera vez por los escolásticos del siglo XV; pero ya se encuentra entre los Padres. Para citar uno por todos, he aquí un pasaje de San Crisóstomo: «Y á un hombre mortal le concedió la potestad sobre todo lo que hay en el cielo, confiándole las llaves. Este

(1) *Is.*, XL, 2; *Sab.*, XXVIII, 2; I *Esd.*, IX, 13.
(2) Ahrens, *Das Amt der Schlüssel*, 1864; Döllinger, *l. c.*, 31 y sigs.
(3) Düsterdieck, Müller, Kell, etc. V. Meyer, *Kommentar*, 353, n. 2.
(4) Sepp, *Leben Jesu*, IV,⁴ 114; Grill, *Der Primat*, 13 y sigs.

dilató la Iglesia sobre toda la tierra, y la hizo más sólida que el firmamento [1].»

Verdad es que San Agustín refiere esta potencia á la Iglesia, considerando á Pedro como figura de ella, pero ya su modo de expresarse demuestra que solamente ha querido rechazar á los montanistas y otros herejes, los cuales, mientras admitían la promesa como hecha á la persona de Pedro, la restringían sólo á Pedro y la negaban á la Iglesia sucesiva. El atribuye la potestad de remitir los pecados á la Iglesia, «de la cual, Pedro, á causa del primado de su Apostolado, llevaba, en simbólica universalidad, la persona... A él se le dijo: Yo te daré las llaves del reino de los cielos... él representaba á la Iglesia entera, porque está fundada sobre la piedra, de la cual ha obtenido Pedro el nombre... La Iglesia, pues, que en Cristo fué fundada, ha obtenido de él en Pedro las llaves del reino de los cielos, esto es, la potestad de atar y desatar [2].» Con esto queda reconocido expresamente el *primado* de Pedro. Tertuliano ya había declarado: «Recuerda que el Señor dejó las llaves á Pedro, y por medio de Pedro, á la Iglesia.» Hilario resume el alcance de las promesas en estas palabras: «¡Oh fundamento de la Iglesia y piedra, tú, feliz por haber recibido el nuevo nombre, tú, que fuiste digno de edificarla, tú, que debías quebrantar el pacto del infierno, las puertas del Tártaro y todos los cerrojos de la muerte! ¡Oh feliz portero del cielo, á cuya voluntad están consignadas las llaves de la entrada eterna, y cuya sentencia en la tierra es sancionada por anticipado en el cielo, para que cuanto en la tierra se ate ó desate, obtenga

(1) *In Matth. hom.* 54, 2; Cir., *Cat.*, 17, 27. Revillout (*L'évangile des XII apôtres, récemment découvert*, «*Rev. bibl.*», 1904, 2-3) advierte (p. 322), refiriéndose al cap. XVI de *Mat.*, que aquí se halla una fe muy viva en el primado y en la infalibilidad de la Sede de Pedro. Ningún pasaje antiguo es tan claro como Mateo y el concilio de Calcedonia. Pero, según la cita de Orígenes, este texto data de no más tarde del siglo II.

(2) *In Ioann. tr.*, 50, 12; 124, 5; *In ep. Ioann. ad Parthos tr.*, 10, 1; *De un.*, 21, 60; *In Ps.* CVIII, 1; *Sermo* 76, 1; 149, 6; 295, 2; *De doctr. christ.*, 1, 18; Reuter, *August. Stud.*, 285 y sigs., 326 y sigs.

también en el cielo igual fuerza de sentencia definitiva! (1)»

Hilario ha dado esta explicación sin olvidar á los otros Apóstoles; ve también en los Apóstoles toda la plenitud de la potestad divina del Señor, el ministerio de la reconciliación, la luz de la Iglesia, los ojos de la Iglesia. Por tanto, debió reconocer entre la potestad de Pedro y la facultad de los Apóstoles una correspondencia que salvase el primado de Pedro. Y, en efecto, esto no puede restrigirse alegando *Mat.*, XVIII, 18. Cierto que también es preciso dar la misma significación al «atar y desatar;» pero también es cierto que precisamente faltan los elementos más importantes de *piedra* y *llaves*. Y conviene poner tanto más de relieve tal diferencia, cuanto en *Mat.*, XVI, 18, se habla directamente á Pedro sin los Apóstoles, mientras en XVIII, 18, el discurso está dirigido á los Apóstoles colectivamente (2), después que la Iglesia ha sido declarada autoridad. Pero tal Iglesia es la que conocemos por nuestro pasaje; es la Iglesia edificada sobre Pedro, de la cual Pedro tiene las llaves del cielo. Por consiguiente, el texto genérico debe ser explicado con el texto especial. La potestad en la Iglesia, atruibuída en común á todos los Apóstoles, ha de entenderse como subordinada á la prometida expresamente al Príncipe de los Apóstoles. Ellos ejercen en la Iglesia el derecho de gobernar, pero precisamente en aquella Iglesia que Cristo fundó sobre la piedra Pedro. El que conozca el estilo de los sagrados escritores, no sostendrá ciertamente que Mateo hubiese debido revelar expresamente tal correlación, ni quedará desconcertado al ver que en *Mat.*, XXVIII, 18 y sigs., se concede á todos los Apóstoles la misma plena potestad, y que algunos Padres atribuyen á todos igual poder (3).

(1) Tert., *Scorp.*, 10; Hil., *In Matth.*, 16, 7; *In Ps.* CXXXI, 4.

(2) Inocencio III, Migne, *P. L.*, CCXIV, 760; Belarm., *De concil.*, 2, 2; Granderath, *Constitutiones dogmaticae sacros. oecum. Concilii Vaticani*, 1892, 131.

(3) Cipr., *De un.*, 4; *Ep.* 70, 3; Jer., *Adv. Jovin.*, 1, 14; Cas., *De incar-*

San León, en su segundo discurso, comenta la promesa hecha á Pedro de esta manera: «Permanece, pues, el ordenamiento de la verdad; Pedro no ha dejado el timón de la Iglesia, recibido por él, porque persevera en la solidez de la piedra, obtenida por él. Su dignidad supera á la de los otros (Apóstoles), pues él fué llamado piedra, proclamado fundamento, puesto como portero del reino de los cielos. El, como juez, está dotado de la potestad de atar y desatar, y su sentencia es registrada también en el cielo... Si, pues, hacemos algún bien, si damos alguna sentencia justa, si en las súplicas cotidianas obtenemos algo de la misericordia divina, todo es obra y mérito de aquel sobre cuya silla vive aún su poder y resplandece su autoridad.»

Los Padres derivan á veces principalmente de nuestro texto la *sucesión apostólica*, el ordenamiento de la *potestad episcopal*; pero juzgan que en la conjunción con Pedro está la garantía de la unidad eclesiástica, de la verdad y de la potestad. Lo mismo ocurre cuando Ireneo y Tertuliano demuestran históricamente en la sede romana la sucesión apostólica. Idéntico significado tienen también las citas que los Papas Pelagio I y II hacen de Agustín y Cipriano, especialmente cuando Pelagio I afirma que, aunque indigno, en él está la firmeza de la sede apostólica, mediante la sucesión episcopal, y Pelagio II cita el conocido (¿interpolado?) pasaje de Cipriano: «El que abandona y se rebela contra la sede de Pedro, sobre el cual está fundada la Iglesia, ¿podrá nunca creer que está en la Iglesia?» Alegaciones de Concilios enuménicos, las encontramos aun en Papas como León y Gregorio, de los que ninguno sospechará que hubiesen querido menguar el primado de Pedro. Así como el Señor se llamó á sí mismo luz, y luz también á los Apóstoles, sin que por esto hubiese querido equipararlos á El [(1)], así también á Pedro y á los Apóstoles

nat., 3, 12: *Sicut fidei ita et sacerdotis principatus; summus ille inter discipulos discipulus est inter magistros magister.*

(1) Cipr., *Ep.* 37, 1; Jer., *In Ps.* LXXXVI, 2; Agust., *Ep.* 53, 2; Teod., *Ad Ezech.*, 43, 19; Cir. Alej., *Ad Is.*, 44, 23.

les dió la facultad de atar y desatar, sin menoscabo de la subordinación.

III. *Colación del Primado á Pedro*

19. **Colación del oficio pastoral.**—La colación del prometido Primado tuvo lugar después de la Resurrección. No se está lejos de lo cierto cuando se afirma que la razón principal del apéndice del Evangelio de Juan, es precisamente el relato relativo á Pedro. Juan, ya en I, 42 (43), alude al privilegio de Pedro; pero conforme á su método, no refiere la promesa, porque ya está narrada en los sinópticos. Tan sólo ha acogido la confesión de Pedro, para ilustrar así la crisis en Galilea. Pero habiendo referido la negación de Pedro y dado notable extensión á la historia de la Pasión con el tesoro de sus recuerdos personales, era para él como un deber no despedirse bruscamente del Príncipe de los Apóstoles. Refiriendo en el apéndice la colación del ministerio pastoral, hecha á Pedro, no sólo borró la mala impresión que pudiera haber quedado por efecto de sus anteriores narraciones, y que quedó, en efecto, en la escuela crítica, sino que además dió oportuno cumplimiento á la promesa que se lee en el Evangelio de Mateo.

Así, pues, de una *dirección antipetrina* nada ha de encontrarse en este capítulo, aunque en el cuarto Evangelio, el discípulo predilecto, Juan, parezca que resalta más que el Apóstol del valor y de la acción en los sinópticos. Sea de ello lo que fuere, la triple interrogación recuerda la triple negación, y los Padres han visto en ella una reparación de ésta. Dado, pues, que tuviese este único fin, Juan habría ido más allá que todos los sinópticos, en cuanto él, junto con la promesa, refiere la restitución de Pedro al antiguo afecto y á la antigua amistad. Pero la pregunta incluye más. «No puede desconocerse un ensalzamiento de Pedro [1].» En efecto, Jesús repite su pregunta, no porque

(1) Hase, *Polemik*, 122.

dude del amor de Pedro, sino para poner más de relieve la importancia del encargo que quería confiarle [1]. Una triple repetición semejante la encontramos en la conversación de José con sus hermanos (*Gén.*, XLII, 9, 12, 14).

El hallarse la narración de la colación de la gran dignidad unida á la narración de la *pesca milagrosa*, en la que Pedro tiene la parte principal, recuerda la vocación de él (*Luc.*, V, 1 y sigs.) Pedro, aunque confesó ser pecador, fué llamado á ser pescador de hombres; otra pesca debía mostrarle en lo sucesivo que sería pescador de hombres en forma especial con la gracia y potestad de su Señor. El gran número de peces (153) alude á la multitud de los gentiles, que Pedro como pescador de hombres cogería en su red (San Jerónimo). El discurso de la Cena demuestra mejor aún que Pedro sería el pastor de toda la grey de Cristo.

20. El amor de Pedro.—Así como en *Juan*, I, 42, y *Mat.*, XVI, 17, también aquí se vuelve Jesús con solemnidad á Pedro, para demostrarle la *gravedad* del momento: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas tú más que éstos?» Jesús pregunta por el amor, porque no fué la *fe* lo que se perdió en la *tentación* (*Luc.*, XXII, 32), sino que había faltado el amor para confesar. El amor es doblemente necesario para un Apóstol, porque debe apacentar la grey del Señor, no la suya propia. El Buen Pastor ha dicho de sí mismo: «El buen pastor da la vida para sus ovejas» (X, 11, 15). Y el Padre le ama, precisamente porque da su vida. «Debe ser obligación de amor—dice San Agustín—el apacentar la grey del Señor, como había sido signo de temor el negar al pastor [2]» «Más que éstos,» es decir, más que sus colegas de apostolado, es una exigencia que, á pesar de la precedente negación, no puede maravillar, si se tiene presente VI, 68; XIII, 6 y sigs. 37; XVIII, 10; ni ofender á los otros, si no se olvida á *Mat.*, XVI, 18 y sig.; XXVI, 33; *Luc*,

(1) Ambr., *In Luc.*, 10, 175; Cir. Alej., *In Ioann.*, 12, 64; Cris., *In Ioann. hom.*; 88, 1.

(2) *In Ioann. tr.*, 123, 5.

XXII, 32. Y esto tanto más cuanto, por efecto de la muerte y la resurrección, las tentativas ambiciosas (*Mat.*, XX, 20 y sigs. *Luc.*, XXII, 24 y sigs.) que Jesús había rechazado con sólo aludir á su pasión y muerte, estaban enteramente fuera de lugar. El mayor amor obligaba solamente á mayor humildad; la más alta distinción á mayores padecimientos. El requerimiento de mayor amor no fué consecuencia de la más grave caída, sino condición del sucesivo ensalzamiento, así como la confesión de su más sólida fe había sido ocasión de promesa.

La elección del φιλεῖν en la respuesta de Pedro frente al ἀγαπᾶν de la pregunta, muestra la conmoción interna del Apóstol, expresa «no solamente el fuego del alma, sino también del cuerpo para el servicio de Dios [1].» El haber omitido aquel «más que éstos,» fué natural efecto de modestia y humildad. Jesús le dijo: «Apacienta mis corderos.» Le dijo por segunda vez: «Apacienta mis ovejas.» Y de nuevo, después que Pedro profundamente contristado, hubo hecho apelación á la omnisciencia del Maestro, que volvía á preguntarle por tercera vez, Jesús replicó: «Apacienta mis ovejas.» El texto griego tiene la primera y tercera vez βόσκειν, y la segunda vez ποιμαίνειν; la primera vez ἀρνία, las otras dos veces προβατία, pero especialmente en el vers. 16 está bien testificada la lección πρόβατα. La Vulgata traduce dos veces *agnos*, la tercera vez *oves*, y tiene tres veces *pascere*, porque no era fácil traducir al latín el matiz de los verbos griegos, matiz que tiene mucha importancia para la interpretación, en cuanto el «pascere» recuerda los pastos á los cuales el buen pastor conduce los rebaños; el «guiar» expresa la solicitud pastoral para la protección y salud de todo el rebaño [2]. Conocida es la frase «pastores de pueblo» en Homero. Los dos verbos tomados juntos representan, pues, á Pedro como Pastor puesto por Cristo para el cuidado de su grey, á la

(1) Ambr., *l. c.*, 176.
(2) *Salm.* XXII; LXXIX, 2; *Jer.*, III, 15; XXIII, 2-4; II *Reyes*, V, 2; *Miq.*, V, 4, 6; VII, 14; *Mat.*, II, 6; *Apoc.*, II, 27; VII, 17; XII, 5; XIX, 15.

cual ha de nutrir con el alimento espiritual de la doctrina y gracia divina, y guiarla y gobernarla en lugar de Cristo.

21. El Primado.—Con esto queda clara y distintamente significado el *supremo oficio pastoral* de Pedro como vicario del Buen Pastor, el *Primado* de Pedro sobre la Iglesia entera. Jesús, antes de volver al cielo, confía á Pedro sus ovejas para que las apaciente y gobierne en lugar de él. A él le concede el oficio de superior sobre sus hermanos. Jesús da á Pedro el propio nombre de buen pastor y la potestad por él significada, después de recibida la profesión de su amor [1]. No es posible pensar en una simple restitución en el lugar de antes, como, entre los católicos, solamente Cirilo de Alejandría expone [2], porque, aun prescindiendo de la insólita situación y de la manera de hablar, Pedro, si de veras hubiese perdido con su negación el oficio pastoral, lo habría recuperado en la común misión de los Apóstoles (XX, 21 y sigs.), y precisamente de igual manera en que antes lo había poseído. También después de la resurrección fué Pedro reconocido el primero entre los Apóstoles [3].

Por eso aquí puede entenderse *solamente el Primado*, no el «ministerio pastoral en general,» ó un primado incluído de alguna manera en el Apostolado. «Jesús, aunque después de su resurrección comunicó á todos los Apóstoles su autoridad (*Juan*, XX, 21 23), no obstante esto, para manifestar la unidad, erigió una cátedra, y con su autoridad instituyó el origen de esta unidad procedente de *uno*. Cierto es que también los otros Apóstoles eran lo que fué Pedro, esto es, que estaban dotados de igual prerrogativa, honor y potestad; pero el principio procede de la uni-

(1) Véase Crisóstomo, *In Ioann. hom.*, 88, 1; *Sermo* 6; Arnob. iun., *Ad Ps.*, 138.

(2) En el texto y en *Thesaur. de trin. assert.*, 32. V. *Kommentar*, 586, n. 4; Langen, *Das Vatikanische Dogma*, I, 84 y sigs. Sin razón Puller lo extiende á los otros griegos (págs. 121 y sig.).

(3) *Marc.*, XVI, 7; *Luc.*, XXIV, 12, 34; *Juan*, XX, 2; I *Cor.*, XV, 5; Drey, *Apologetik*, III, 221 y sigs.

dad (y á Pedro fué dado el Primado), á fin de que la Iglesia se manifestase *una* (y su cátedra *una* (1)).» «Sus lágrimas después de tan profunda caída, después de tan grave falta lo restituyeron á su primitiva dignidad, diéronle el oficio de cabeza de toda la Iglesia hasta donde se extiende la tierra, y, esto es lo que quiero especialmente poner de relieve, nos dieron también la demostración de que Pedro amó al Maestro con más caluroso amor que los otros, puesto que el Señor le dijo: «Pedro, ¿me amas tú más que éstos?» (2)

En la *alternación* de *corderos y ovejas, corderos, ovejitas y ovejas* (Ambrosio), se descubre una alusión particular á las diversas clases del rebaño, esto es, niños y adultos; neófitos y perfectos en la fe; incipientes, proficientes, perfectos. Muy preponderante es la división en *Iglesia discente* é *Iglesia docente* (3), en la cual se cuentan también los Apóstoles. Podrá parecer cosa dudosa que tal variedad de vocablos tenga tal sentido; pero no obstante esto, de ello proviene directamente. En efecto, Cristo confía á Pedro toda su grey. Sin menoscabo de su propio oficio apostólico, los otros Apóstoles deben estar unidos, no sólo exteriormente, sino también interiormente, con el Pastor supremo de la Iglesia, con el centro de la unidad. El seudo-Agustín, comentando *Mat.*, XVII, 26, dice que Pedro pagó el tributo por todos los Apóstoles, porque, según el Salvador, todos ellos están incluídos en Pedro. «En efecto, él lo constituyó su cabeza, para que fuese el pastor del rebaño del Señor (*Mat.*, XXVI, 41; *Luc.*, XXII, 31). ¿A qué disputar? Por Pedro rogó, no por Santiago ni Juan, para no citar los otros. Evidentemente, están todos contenidos en Pedro, porque rogando él por Pedro, se conoce que rogó por todos.

---

(1) Cipr., *De un.*, 4; León, *Ep.* 10. El «interpolador romanizante», desde que se conoció la hipótesis de Chapman sobre el escrito de Cipriano, es hoy juzgado con menos rigor. Kneller, *Der hl. Cyprian und die Ideę der Kirche*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», LXV, 1903, 498 y sigs.

(2) Cris., *De paen.*, 5, 2.

(3) Isid., *Ep.* 8, 2; Agust., *Quaest. ex nov. Test.*, n. 75.

22. Los Padres encuentran en esto el Primado de Pedro.—Los Padres están conformes en juzgar que este *oficio pastoral* es un privilegio, un primado. «Tal privilegio no lo combatió nadie, ni siquiera en Oriente [1].» Orígenes, por ejemplo, elogiando el alto valor del amor que perdura más allá de la fe y la esperanza, alega como ejemplo también á San Pedro. «Cuando á Pedro le fué conferida la autoridad pastoral sobre el todo, y fué fundada sobre él, sobre la piedra, la Iglesia, no se le requirió otra confesión sino la del amor.» San Juan Crisóstomo, que pone el amor como principio de la actividad pastoral, recuerda frecuentemente á Pedro, cabeza y boca de los Apóstoles, á quien Jesús instituyó jefe de su grey á causa del amor. Dice Crisóstomo á su amigo Basilio: «Si tú debes ser puesto sobre todos los bienes de Dios y haces aquello en que Pedro, como él mismo dijo, podía superar á todos los Apóstoles, no puedes ya poner en duda que afortunadamente no has sido engañado. Porque á Pedro le dijo el Señor: «¿Me amas tú más que todos estos? Y por eso le confirió la autoridad pastoral.» «El gobierno de todo el mundo fué confiado á Pedro.» Teofilacto sigue también en este punto la norma de su maestro. Lo mismo afirma Asterio (siglo IV): Jesús, con su triple pregunta, confió á aquel hombre la Iglesia católica y universal, el gobierno de todo el mundo, como *un* rebaño de *un solo* pastor. Casi como su Vicario, eligió Jesús el más fiel entre sus discípulos. Teodoreto hace observar particularmente que Pedro ha de volver en pro de sus consiervos el cuidado del supremo ministerio pastoral, «para que los apacientes como tú eres apacentado,

(1) Langen, *Die Kirchenväter*, 138; Turmel, *Histoire de la papauté de Victor à S. Ciprien*, «*Rev. cath. des églises*», 1905, 321 y sigs.; Ermoni, *La primauté de l'évêque de Rome dans les trois peemiers siècles*, 1904; Tondini, *La primauté de St. Pierre, prouvée par le titres que lui donne l' Église Russe*, 1877, 662 y sigs. Al contrario, Puller, el cual sin razón afirma (págs. 120-121) que los Padres consideraban á todos los Apóstoles como pastores, porque no conocían el papado. Acerca de Crisóstomo, opina que tal vez emplea algo de énfasis retórica, porque Pedro había permanecido en Antioquía (pág. 366); con todo, admite que Crisóstomo reconoce el primado «de orden, de dirección» (pág. 121).

y la gracia que tú me debes, me la devuelvas por medio de ellos [1].»

Los *Papas* explicaron muy pronto nuestro pasaje en el sentido de un *ministerio pastoral especial* de Pedro. Pedro está puesto sobre los otros pastores; Cristo le comunicó milagrosamente su propia potestad. Dios erigió, contra la malicia de los falsos maestros, un ministerio pastoral, que fué conferido á Pedro con este triple mandato: «Apacienta mis ovejas.» Con razón es confiado el oficio de apacentar á aquel cuya espléndida confesión de fe fué elogiada por la boca misma de Dios. En el sínodo de Roma de 531 fué leída y registrada una carta dirigida al Papa por el metropolitano Esteban de Larissa, la cual «reconoce plenamente el Primado romano.» Gregorio Magno dice que Cristo, en virtud de estas palabras, confirió á Pedro el gobierno de toda la Iglesia, como es claro á todos los que conocen el Evangelio. Beda, Alcuino y otros tienen el mismo lenguaje [2]. También en los escritos papales del siglo V se encuentra algo más que el sencillo germen del Primado.

23. Aplicación de las palabras á la Iglesia entera. —También los Padres aplican de cuando en cuando este texto, no menos que el de la promesa, á la *Iglesia entera* y á los *fieles en particular*. Pero tales aplicaciones tienen por objeto proponer á Pedro como modelo de conducta á toda la Iglesia, á todos los fieles. Esto se ve fácilmente en el escrito de San Crisóstomo relativo al sacerdocio, pues en él se declara que el amor á todos es el fundamento de la doctrina cristiana, pero sin menoscabo del privilegio de Pedro. Dice además [3] que la demostración del amor hecha por Pedro, es requerida, no solamente á los sa-

(1) Oríg., *In Rom.*, 5, 10; Cris., *De sacerd.*, 3, 82, 91, 123; Epif., *Anc.*, 9; Juan Damasc., *De transfig.*, n. 6, 9, 16; Langen, *Das vatikanische Dogma*; I, 82; II, 75.

(2) León, *Ep.* 10; Vigil., *Encykl.*, Febr. 552; Greg., *Epist.* 4, 3; v. 1, 25; 5, 20; 7, 40.

(3) *In Matth. hom.*, 77, 6; Basil., *Const. mon.*, 22, 4 y sigs.; Teodor., *Ad Ier.*, 3, 14.

cerdotes, sino á todo el que cuide de un rebaño por pequeño que sea. Pero es claro que esto se dice por acomodación, de la que tanto se sirve el Crisóstomo en sus homilías para provecho espiritual de sus oyentes. Menos puede deducirse que Crisóstomo no haga alguna diferencia entre clérigos y laicos. Lo mismo puede decirse de las expresiones de Basilio y de Teodoreto, los cuales comprenden á todos los Apóstoles bajo el nombre de pastores; esto es indudablemente cierto, pero no excluye una organización.

Pero San Agustín es de nuevo quien pone especialmente de relieve la relación del ministerio pastoral con *toda la Iglesia*, como un ministerio instituído para la Iglesia. Dice: «No sin razón obtuvo Pedro entre todos los Apóstoles el régimen de esta Iglesia católica, puesto que á ella le fueron confiadas las llaves del reino de los cielos cuando fueron dadas á Pedro. Y cuando á él le fué dicho: «¿Me amas? Apacienta mis ovejas,» esto fué dicho á todos [1].» Pero la simbólica interpretación ulterior de los actos de Pedro [2], demuestra con demasiada claridad que aquí se trata de aplicar á la Iglesia lo que se dice de Pedro. Sea de ello lo que fuere, para San Agustín, la Iglesia católica es la que ha conservado la unidad con Pedro. No en Pedro, sino en su propio cuerpo quiere Jesús poner á Pedro como buen pastor. En este cuerpo, Cristo es el Supremo Pastor, y ha concedido el oficio pastoral á sus miembros, puesto que Pedro es pastor, y los otros Apóstoles son pastores, y los buenos obispos son pastores. En efecto, todos fueron enviados por Cristo á las gentes, mientras él se dirigió solamente á las ovejas extraviadas de la casa de Israel.

También León revela esta relación de Pedro con la Iglesia entera: «En todo el mundo fué escogido Pedro solo para ser presentado á la vocación de todos los pueblos y á todos los Apóstoles y Padres de la Iglesia, á fin de que, habiendo en el pueblo de Dios muchos sacerdotes y pas-

(1) *De agone christ.*, 30; *Serm.* 46, 13, 30. V. *In Ioann. tr.*, 47, 2 y sig.; *Serm.* 295, 4; 296.
(2) *Mat.*, XIV, 30; XVI, 22; XXVI, 51, 70-74; *Gál.*, II, 12.

tores, todos los gobierne Pedro, que en manera especial es gobernado por Cristo (1).» No puede, pues, haber duda de que los Padres, en la concesión del oficio pastoral á Pedro, entienden también la concesión del mismo á la Iglesia. Lo cual es una simple consecuencia de la unidad de la Iglesia católica representada por Pedro. Mirando á Pedro, todos consideran el oficio pastoral como un oficio especialísimo de la Iglesia entera. El *Primado* de Pedro es cosa segura, puesto que está expresado con las más diversas fórmulas. «En todo tiempo—confiesa Langen,—es reconocido de modo tan distinto el Primado de este Apóstol, que aun Alejandría, fundada por su discípulo Marcos, y, según la tradición, por encargo de él, obtuvo por este motivo, junto á las otras iglesias mencionadas (petrinas), la dignidad de Iglesia patriarcal (2).» Pedro y la Iglesia eran tomados el uno por la otra. Todo lo inmola y come Pedro (*Hechos*, X, 13), porque Pedro es la piedra, y la piedra es la Iglesia (3); texto del cual hicieron muchas aplicaciones los teólogos de la Edad Media.

24. No es solamente un Primado honorífico.—Peró ¿qué debe entenderse por tal *Primado*? Esta preeminencia de Pedro con respecto á los otros Apóstoles, ¿es solamente una especie de *privilegio honorífico*? ¿Es verdad lo que los protestantes y los católicos viejos afirman (4): «Pedro, según la *fe* de los antiguos Padres, era el primero entre los Apóstoles; nada más y nada menos?» Ya hemos demostrado que la *Sagrada Escritura* no puede interpretarse de esta manera; y en verdad no se consigue ese in-

(1) *Serm.*, 4. V. también el obispo de Ciogia en el sínodo de Trento cit. por Theiner (*Akten*, I, 700). Otros en el mismo lugar, II, 172 y sigs., 188 y sigs. Puller (pág. 122) opina que León halló en esta palabra la explicación ó, por lo menos, el germen del Primado. El común sentir de los más grandes Padres estaría en favor de la colación del oficio pastoral *apostólico* y, según esto, de la concepción anglicana.

(2) *Das vatikanische Dogma*, I, 88.

(3) Agust., *In Ps.* CIII, 2; *Sermo* 1, 18; 149, 5 y sig.

(4) Langen, *Die Kirchenväter*, 136 y sigs.; *Das vatikanische Dogma*, I, 89; II, 81 y sigs.; Döllinger-Friedrich, *Janus*, 2 1892, 13; Sieffert, *Realenzykl.*, XV, 3 193; Puller, *The primitive saints*, 105 y sigs.

tento sino dando á los textos especiales relativos á Pedro el mismo significado que los relativos á todos los Apóstoles. En estos últimos pasajes está incluído Pedro en cuanto apóstol; pero en los otros, por razón de su fe y de su amor, descuella, no solamente como distinto de los demás, sino también como agraciado con potestad y autoridad especiales. La potestad de las llaves y el supremo ministerio pastoral, no denotan simplemente un título de honor; la piedra de la Iglesia no sirve á ésta de pura decoración. La potestad común de los Apóstoles y la especial de Pedro están conferidas por Cristo, son de derecho divino; pero no están separadas la una de la otra, sino sabiamente coordenadas, conforme á la voluntad del Señor, para el bien de la Iglesia.

También las diversas sentencias de los *Padres* y *teólogos*, en que se niega un primado propio y verdadero, son inconciliables entre sí. A ciertos textos, tomados separadamente, por ejemplo, de Isidoro, de Beda, de Damiano, etc., se les podrá dar otra significación; pero estos mismos autores han reconocido en otra parte por modo indudable el Primado, «haciéndolo resaltar tan expresivamente,» que, en verdad, cuando equiparaban los oficios apostólicos entendían que hablaban solamente del apostolado común, del oficio común de enseñanza y de gobierno. Esto se ve más especialmente en San Pedro Damiano, quien, sin duda, reconocía el derecho del Primado, del Principado. En efecto, «pónese él en el más estridente contraste con estas opiniones generales justas y fundadas sobre la Biblia, cuando, en otros pasajes, siguiendo las ideas propias que empezaban entonces á estar en boga, llama al Papa Obispo universal de todas las Iglesias, y dice que en Pedro debe buscarse la enseñanza, como de aquel que ha recibido las llaves del conocimiento y de la potestad, y á quien el Creador ha concedido principalmente la cátedra de la Iglesia, para que el que quiera instruirse en las cosas divinas, recurra al oráculo y á la doctrina de este maestro (1).» Pero una

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma*, II, 95.

exégesis equitativa ¿no requiere por ventura que en lugar de la contradicción se busque el acuerdo de los textos, fácilmente demostrable, cuando se reconozca que Pedro fué á un tiempo uno de los Doce y el primero de los Apóstoles?

El texto, ya citado, de San Cipriano, sobre la igual prerrogativa de los otros Apóstoles «así en honor como en potestad,» si se apura demasiado esta expresión, pondría en duda el mismo primado de honor. Pero si se atiende con más cuidado á la gran importancia que Cipriano atribuye en el mismo pasaje á la unidad como fundada sobre Pedro, se deducirá para Pedro una preeminencia más que honorífica. Verdaderamente, esta unidad entre los Apóstoles y en la Iglesia no puede tener un carácter puramente extrínseco, formal; debe ser una unidad de hecho, reconocible en la vida y en la doctrina. Ahora bien, no admitida una dignidad particular, principal de Pedro, el consenso por medio de la unidad de Pedro sería algo fortuito, nada necesario. Fuera de esto, Cipriano, aun en la época en que luchaba con Roma contra la herejía, sacó y admitió las consecuencias que se deducen del texto de *Mat.*, XVI, 18 (1). Si después, en la controversia sobre el bautismo de los herejes, adoptó otro punto de vista, no por eso se desligó de la unidad con Roma.

Esto es también aplicable á San Jerónimo, quien escribe contra Joviniano: «Pero tú dices: Sobre Pedro está fundada la Iglesia. Si bien en otro lugar se dice lo mismo de los Apóstoles y que todos habían obtenido las llaves del reino de los cielos, y que emanando de *uno* se había consolidado en todos la fortaleza de la Iglesia, sin embargo de ello, entre los Doce fué elegido *uno*, para que instituída una cabeza, se quitara la ocasión de los cismas (2).» San Agustín escribe a propósito de la lucha de Antioquía: «He aquí que lo que Cipriano celebra es lo que nosotros también

---

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 313, n. 2; O. Ritschl, *Cyprian*, 139. V. Turmel, *Rev. cath. des églises*, 1905, Oct.-Dic.

(2) *Adv. Iovin.*, I, 14; Wilmers, *De Ecclesia*, 41, 313; Schrader, *De un. Rom.*, I, 158.

sabemos por la Sagrada Escritura, es decir, el Apóstol Pedro, en el cual resplandece con tan eminente gracia el Primado sobre los Apóstoles (*primatus Apostolorum*).» «Porque ¿quién no sabe que todo principado del Apóstol ha de anteponerse á todo oficio de obispo? [1]» San Ambrosio escribe: «Pedro fué puesto á la cabeza de la Iglesia, después que había sido tentado por el diablo. Por eso el Señor predijo de qué modo le escogería después para pastor de su grey, cuando le dijo: Pero tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos.» Si Ambrosio propone después á Pedro como ejemplo para todos, no pudo haber entendido quitar fuerza á la expresión anterior tan determinada. También Cristo es nuestro Salvador y nuestro ejemplo. ¿Por qué Pedro no podrá servir de modelo, sin que por ello se excluya su preeminente dignidad?

25. Equiparación de Pedro y Pablo.—La *equiparación de Pedro con Pablo* respecto á la fundación de la Iglesia romana ya en la antigüedad (Ireneo), estuvo muy en uso; vese una confirmación de ella en las vetustas pinturas de las catacumbas. También bajo otros respectos, los dos se encuentran puestos á la par entre sí ó con otros, por ejemplo, con Juan y Santiago [2], y son llamados fundamentos y columnas de la Iglesia. Pero ya el hecho de verlos igualados con la antigua Sinagoga, con Abraham, Isaac y Jacob, demuestra que no se trata de una determinación rigurosa del grado de cada uno de los Apóstoles en la Iglesia, sino de los méritos importantes, comunes á ellos, para con la Iglesia, la cual, como casa de Dios, perdura sólida é inconmovible sobre la antigua Sinagoga y el mundo pagano. No se querrá sostener que cada vez que se mencionen, se distingan también las respectivas atribu-

(1) *De bapt.*, 2, 1, 2; Ambr., *In Ps.*XLIII, 40; Optat., *De Schism. Kon.*, 2, 2; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 126 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*; 303 y sigs.

(2) Agust., *Serm.* 55; Ambr., *l. c.*, 77, 6; *De Spir.*, 2, 158; Langen, *l. c.*, I, 91 y sigs.; II, 85 y sigs.; Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1868, 41; 1887, 23 y sigs.; *Roma sotterranea*, II, 307; *Römische Quartalschr.*, 1888, 130 y sigs.; Duchesne, *Liber pontificalis*, I, 2 y sig.; Kraus, *Realenzykl.*, II, 607 y sigs.

ciones, que debían ser universalmente conocidas y reconocidas.

Entre los *Apóstoles*, según los Padres, no existía diferencia esencial, sino que recibieron inmediatamente de Cristo su misión, y cada uno obró en su propio nombre. «Pero al mismo tiempo, Pedro sobresalía en el Colegio Apostólico como cabeza del mismo, para dar mayor solidez á la unidad elesiástica.» Ahora bien, ¿cómo podía asegurarla, si los otros Apóstoles eran absolutamente independientes de él? Por eso los Padres dan á Pedro, no solamente los varios títulos de honor, llamándole el primero, el cabeza, el elegido, el presidente, la boca, la lengua de los Apóstoles, el fundamento, el pescador, el superior, el maestro, el príncipe de la Iglesia, del orbe, el portero del cielo, el que tiene las llaves del reino de los cielos, etc., sino que también declaran que el poder de las llaves, el ministerio pastoral es un oficio propio y verdadero, es una potestad sobre la Iglesia, sobre el rebaño de Cristo, por medio de la cual se asegura la unidad de la Iglesia en la fe y en la vida contra herejías y cismas, contra pecados y violencias.

Inocencio X rechazó esta proposición de Ant. Arnauld: «Los santos Pedro y Pablo son dos príncipes de la Iglesia, pero no hacen más que uno; ó bien, son dos corifeos y supremos guías de la Iglesia católica, unidos entre sí en la más íntima unidad; ó bien, son el doble vértice de la Iglesia universal, que de manera divina se funde en *uno:* esto en cuanto tales afirmaciones se explican suponiendo entre Pedro y Pablo una igualdad perfecta, sin subordinación ó sumisión de San Pablo á San Pedro en la potestad y dirección supremas de la Iglesia [1].» La relación entre la potestad del Primado y la potestad del Apostolado, fué bien determinada por San Bernardo, cuando dijo que aquélla es *potestas summa, sed non sola.*

---

(1) 29 Enero 1674. Denzinger, *Enchir.*, n. 965. V. también Döllinger, *Christentum*, 32 y sig.

IV. *Posición de San Pedro en la Iglesia apostólica*

26. Pedro después de la Ascensión.—Hemos trazado ya la vida de San Pedro hasta la Resurrección del Señor, y hemos encontrado en ella el fundamento de su privilegiada condición. Para acabar ahora este bosquejo, relataremos la historia de San Pedro *después de la Ascensión* y veremos que después de la Ascensión del Señor al cielo, *ejerció* en todas partes la *suprema dignidad* que se le había conferido. Aunque se admitiese que, mirando á los Evangelios solos, la colación de un primado propio y verdadero por Jesús aparezca sólamente como probable, esta probabilidad se convertiría en certeza después de estudiada la historia de la época apostólica [1]. Por qué razón Hase pudo afirmar que «la historia de la edad apostólica no déja ver ni una huella de la soberanía espiritual de Pedro», es cosa que no se explicaría si no se conociesen los principios y métodos de la polémica protestante. ¿Es que habrá que dar un relieve especial á la palabra «dominación»? En el sentido de una potencia externa habría sido ésta imposible; pero una soberanía espiritual en la vida religiosa, según los principios de amor del Buen Pastor, era tanto más fácil cuanto los Apóstoles y los fieles no tenían acerca de esto más que *un solo* corazón y *una* alma *sola*. Pero en cuanto al carácter histórico de los Hechos de los Apóstoles, la crítica misma está obligada á reconocerlo cada vez más. Los discursos de San Pedro tienen todo el sabor del tiempo antiguo.

Pedro es el que propone la elección de un *nuevo apóstol* en lugar del traidor, y determina las cualidades del que ha de elegirse y la forma de la elección (*Hechos*, I, 15 y sigs.). Es el primero en dirigir la palabra al pueblo reunido el día de Pentecostés. A Pedro y á los otros Após-

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma*, I, 30; Hase, *Polemik*, 122; Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 47.

les (Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα) (1) se vuelven los oyentes profundamente conmovidos (II, 14 y sigs., 37 y sigs.). Pedro sana al *paralítico* á la puerta del Templo (III, 1 y sigs.), habla al pueblo (III, 11 y sigs.) y al Gran Consejo que lo había arrestado (IV, 8 y sigs.; V, 29 y sigs.). El es el que castiga á Ananías y Safira por sus mentiras (V, 1 y sigs.). Los Apóstoles envían á Pedro y á Juan á Samaria (VIII, 14 y sigs.). Pedro es quien en aquella ocasión dió la famosa respuesta á Simón Mago; él es quien emprende el primer *viaje de inspección* á las nueve comunidades, visitando todas las Iglesias de Judea, Galilea y Samaria. En Lidda cura al enfermo Eneas (IX, 32 y sigs.); en Joppe vuelve la vida á Tabita; por una revelación especial fué dispuesto á acoger en la Iglesia al *primer pagano* (X, 1 y sigs.). Fué libertado maravillosamente de la *prisión* (XII, 1 y sigs.). En el Concilio Apostólico, con motivo de una gran controversia, pronunció el discurso definitivo (XV, 6 y sigs.). «Este acto de noble y desinteresada magnanimidad, salvó en aquel crítico momento el porvenir del Cristianismo; por eso tiene la Iglesia con mucha razón en grande estima la autoridad de Pedro»; así dice Pfleiderer. Por consiguiente, puede decirse de él, en verdad, que recibió en la Iglesia los primeros fieles y los primeros gentiles, hizo entre los Apóstoles el primer milagro, castigó la primera desobediencia, expulsó de la Iglesia al primer hereje, hizo la primera visita á las Iglesias y presidió el primer Concilio. Toda la Iglesia apostólica primitiva tuvo en Pedro un centro vivo y visible. ¿Era posible que el Primado de Pedro se manifestase en los hechos de mejor manera?

27. En las Epístolas de San Pablo.—Las *Epístolas de San Pablo* vienen á confirmar de nuevo esta dignidad de Pedro (2). Ellas son tanto más dignas de aprecio cuanto San Pablo, que sostuvo con energía el hecho de haber sido llamado directamente por el Señor y de haber recibido in-

(1) V. el final de Marcos, el Evangelio de Pedro, el Apocalipsis de Pedro é Ign., *Ad Smyrn.*, 3, 2; Harnack, *Altchristl. Literatur*, I, 29.

(2) V. Piacevitsch, *De primatu Ecclesiae*, 741 y sigs., 758 y sigs.

mediatamente el Evangelio, tuvo más ocasión de pasarla en silencio que de hacer de aquella dignidad una exposición completa. Pablo es precisamente el que, hablando de Pedro, usa con predilección el nombre de Cefas, y refiere que se trasladó á Jerusalén para conocerlo (*Gál.*, I, 18). Dada la importancia que esta afirmación recibe de todo el contexto, no puede tomarse por motivo del viaje la curiosidad ni la cortesía, sino que el Apóstol estaba convencido de que no podía ejercitar fructuosamente su ministerio entre los gentiles, si no se ponía de acuerdo con Pedro. Aquel á quien visitaba era el primero, la cabeza de los Apóstoles. Lo que Pablo refiere de su posterior viaje á Jerusalén (II, 2), es aplicable también á esto. Fué allí á consecuencia de una revelación, y expuso su Evangelio á los Apóstoles, especialmente á los más autorizados, para no trabajar ó haber trabajado en vano. Era preciso conservar siempre la unión con los primeros Apóstoles, con Pedro. Igualmente se pone de acuerdo con los que gozaban de autoridad, y el acuerdo consiste en que á Pablo se le confía el Evangelio entre los no circuncisos, y á Pedro entre los circuncisos. Pablo, que de Jesús había obtenido la revelación y de la Iglesia de Antioquía la ordenación (*Hechos*, XIII, 1 y sigs.), por efecto del reconocimiento de parte de Pedro, obtuvo un puesto como legítimo dispensador de los misterios de Dios en la Iglesia fundada sobre Pedro. La discusión de Antioquía, á que antes hemos aludido, no pudo romper esta concordia, porque se trataba solamente de la aplicación de un principio disciplinario, ya de antemano establecido.

«Cuando Pablo se hubo convertido al Cristianismo, vivió primero todo recogido consigo mismo y en espíritu con el que lo había llamado... Ahora bien, realizada esta obra interior, trató de ponerse en contacto con la comunidad, como otro cualquiera habría hecho. Pero no con la comunidad entera, pues habría sido imposible también por causas externas; sino con Pedro. Esto bastaba, no necesitaba más. Va á Jerusalén con el único objeto de conocer á este hom-

bre; en él ve á todo el Cristianismo, como es hasta hoy. La importancia de Pedro había sido seguramente reconocida por el Maestro mismo, por éste fué elevado sobre los otros. Es cierto también que en lo sucesivo conservó este grado de superioridad, porque sostuvo su cargo, no en una falsa tradición, sino, como podemos verlo, en la historia misma»; así se expresa un representante de la crítica moderna [1]. Las vacilaciones del carácter de Pedro, según la descripción de los Evangelios, no lo dejan ver aún en toda su luz; pero el valor y la resolución forman su rasgo fundamental.

También aquí, como en los Hechos, puede verse que el Colegio de los Apóstoles, con Pedro á la cabeza, ejercía el gobierno de la Iglesia; pero en todo caso, no los Apóstoles sin Pedro, sino por medio de Pedro. El es frecuentemente el único que da el impulso á la marcha de la Iglesia Apostólica. Esta advertencia nos explica las comunes consultas, elecciones y misiones, que dan claramente á conocer la *conexión* entre la cabeza y los miembros, pero no suprimen la *diferencia*. Todos los Apóstoles fueron instituídos en su oficio por el Señor; pero sólo Pedro fué el destinado á ser piedra y pastor.

28. El choque de Antioquía—Aun el choque de Pedro con Pablo en Antioquía muestra también el oficio común de los Apóstoles y la dignidad particular de Pedro ya que solamente ésta podía impulsar á San Pablo á un paso tan enérgico, en el temor de que la conducta de Pedro, que estaba en contradicción con su mismo convencimiento (disimulo), pudiese llegar á ser norma para la Iglesia universal. Algunos Padres intentaron eliminar la dificultad distinguiendo á Pedro del Príncipe de los Apóstoles [2],

(1) Weizsäcker, *Die apost. Zeitalter*, 12, 149, 470. Al contrario, Grill, *Der Primat.*, 39 y sigs. Sobre la anterior composición de la Epístola á los Gálatas, v. los escritos de Weber y Belser. También Bartlet, *The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity*, 1900. Al contrario, Réville, *Rev. de l'hist. des rell.*, 1902, I, 97 y sigs.

(2) Clem. Alej., v. según Eus., *Hist. eccl.*, 1, 12; v. Jer., *In ep. ad Gall.*, II, 11 y sigs.; Hurter, *Nomenclator*, III, [2] 32; Belser, *Die Selbstverteidigung des hl. Paulus*, 102 y sigs.

idea que más tarde encontró también algunos partidarios (Arduino, Zacarías, etc.), ó bien representaron la cosa como una disputa concertada anteriormente [1]. Ambas interpretaciones desconocen la difícil situación de Pedro, quien por cosas indiferentes no quería chocar con los judío-cristianos. Fué un error de táctica, no de doctrina como observa Tertuliano. Ya San Cipriano elogia á Pedro precisamente porque no mostró arrogancia contra la reprensión de Pablo, haciendo valer su Primado, ni despreció á Pablo como antiguo perseguidor de la Iglesia.

San Agustín escribe á propósito de esto: «He aquí que San Cipriano recuerda lo que también nosotros hemos aprendido de la Sagrada Escritura, esto es, que el Apóstol Pedro, en el cual el Primado del Apostolado brilla con gracia tan eminente, habiendo comenzado á obrar contra verdad en el hecho de la circuncisión, fué reprendido por el Apóstol, á pesar de haber llegado después que él. Por lo demás yo temería ser injusto con Pedro; porque ¿quién no sabe que aquel Principado del Apostolado ha de preferirse á todo episcopado?» En aquella hermosa carta en que expone á San Jerónimo sus argumentos contra la hipótesis de una simulación, San Agustín juzga que el ejemplo dado por Pedro de no irritarse cuando es reprendido por haberse salido del camino recto, es más raro y más santo que el ejemplo de Pablo, del cual los inferiores pueden aprender á resistir (sin ofensa de la caridad fraternal) á los superiores en defensa de la verdad evangélica. En plena correspondencia con este ejemplo de valor en San Pablo y de humildad en San Pedro, San Agustín ruega repetidamente á San Jerónimo que le perdone si por ventura le hubiese causado algún disgusto. «Porque si bien el título honorífico del episcopado es más grande que el presbiterado, no obstante esto, en muchas cosas Agustín es menos que Jerónimo, aunque la reprensión de uno más joven no siempre sea despreciable [2].»

(1) Orígenes, *Hieronymus.*
(2) *De bapt.*, 2-12; *Ep.* 82, 166, 4-9; Tom., *S. Theol.*, 2, 2, q. 33, a. 4 ad 2;

Santo Tomás alega este hecho como caso excepcional de la corrección fraternal, permitida también á los inferiores respecto á los superiores. «En efecto, resistir á la cara en presencia de todos, supera la medida de la corrección fraternal; por eso Pablo no habría reprendido así á Pedro, si en algún modo no hubiese sido igual á él, en lo que respecta á la defensa de la fe... Por eso también Pablo, que era súbdito de Pedro, á causa del inminente peligro de escándalo en materia de fe, censuró públicamente á Pedro, y como dice la glosa de San Agustín: «Pedro mismo dió á los superiores un ejemplo, para que si por ventura se han desviado del camino recto, no se avergüencen de ser reprendidos por los inferiores.» San Bernardo y Santa Catalina de Sena suelen citarse como ejemplo en la historia eclesiástica. De la conducta de Pablo no puede deducirse que no tuviese noticia alguna del Primado de Pedro en el sentido de *Mat.*, XVI, y menos afirmar gratuitamente que á este Primado, que al principio era menos visible, debía sacrificarse toda la libre actividad y autoridad de los Apóstoles, pues también aquí era necesaria una evolución gradual y apreciarse debidamente las circunstancias.

29. El Vaticano.—El *Concilio Vaticano* enseña que, según los testimonios del Evangelio, al Apóstol San Pedro le fué directa é inmediatamente conferido por Jesucristo nuestro Señor el Primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia (*Juan*, I, 42; *Mat.*, XVI, 16-19; *Juan*, XXI, 15-17). «Esta doctrina tan clara de la Sagrada Escritura, como siempre ha sido entendida en la Iglesia, es contradicha abiertamente por las falsas opiniones de aquellos que, desconociendo la forma de gobierno de Cristo nuestro Señor instituída en su Iglesia, niegan que sólo Pedro, por preferencia á los otros Apóstoles, ya tomados cada uno de por sí, ya todos juntos, recibiera de Cristo un Primado propio y verdadero de jurisdicción, ó bien afirman que este Prima-

---

Vatic., *De eccl.*, c. 1. Sobre la fiesta de la Cátedra de San Pedro en Antioquía (22 de Febrero) y en Roma (18 de Enero), v. Kellner, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1889, 566 y sigs.

do fué conferido inmediatamente y directamente, no á San Pedro, sino á la Iglesia. Así, pues, si alguno asegurase que el Apóstol San Pedro no fué puesto por Cristo Señor como Príncipe de todos los Apóstoles y como cabeza visible de toda la Iglesia militante; ó que sólo recibió de Cristo Señor, directa é inmediatamente, el Primado de honor, y no una jurisdicción propia y verdadera, sea excomulgado.»

CAPITULO XIII

El Primado del Papa

I. Estancia de San Pedro en Roma.—1. Los ordenamientos é instituciones del Señor son para toda la duración de la Iglesia.—2. El Primado era más necesario después de la muerte de los Apóstoles, que antes.—3. Los sucesores de San Pedro en Roma. Hechos de los Apóstoles.—4. Origen de la Iglesia romana.—5. Babilonia.—6. Roma.—7. El Evangelio de San Juan.—8. Testimonios de los Padres respecto á la estancia de Pedro en Roma. Clemente. Ignacio. Papias. Dionisio de Corinto. Ireneo. Tertuliano. Cayo.—9. También la ciencia histórica protestante admite el hecho casi universalmente.—10. Los 25 años de estancia de San Pedro en Roma.—11. Los catálogos de los papas.—II. El Primado del Obispo Romano en la Edad Antigua.—12 Providencial importancia de Roma. Evolución del Primado.—13. Clemente.—14. Ignacio.—15. Ireneo.—16. Cipriano.—17. Ambrosio.—18. Jerónimo. Agustín.—19. El Oriente sobre el Primado.—20. Celos de la Nueva Roma.—21. La grandeza de la ciudad no basta para explicar la potencia del Primado. Pretensiones de los Papas. Julio, Bonifacio I. Siricio.—22. Inocencio I. Zósimo.—23. Los Concilios Ecuménicos. Gelasio. León. Los Emperadores.—24. El título de Papa.—25. Los herejes se dirigen á la Sede Romana.—26. La fórmula de Hormisdas.—27. Aprecio en que tienen á la Sede Romana los escritores protestantes.—28. Bonifacio.—III. El Primado de los Papas en la Edad Media.—29. La Edad Media. Nicolás I.—30. El pseudo-Isidoro.—31. Centralización en Occidente. Pedro Lombardo. Buenaventura. Tomás.—32. El Cuarto Concilio Lateranense. El Concilio de Lión y Florencia. El Quinto Concilio Lateranense. El Tridentino.—33. El Vaticano.—34. San Anselmo respecto al Primado.

I. *Estancia de San Pedro en Roma*

1. Los ordenamientos é instituciones del Señor son para toda la duración de la Iglesia.—La Iglesia católica es la Iglesia apostólica, la cual, mediante la sucesión de sus obispos, se remonta hasta los Apóstoles mismos. Ahora bien, si la Iglesia fundada por Cristo y guiada por los Apóstoles había de ser para todos los pueblos y tiempos maestra de la verdad y dispensadora de los misterios divinos, también las ordenaciones y los institutos dispuestos por Cristo mismo, debían perdurar en ella y obrar ba-

jo la asistencia del Espíritu Santo. Jesús permanece entre los suyos hasta el fin del mundo.

Si los Apóstoles tuvieron en Pedro una *cabeza* y un *supremo pastor*, para que se conservase la unidad entre ellos y con la Iglesia, mucho más necesaria era una cabeza á la Iglesia de los tiempos subsiguientes (1); porque con el crecimiento de la Iglesia, había de crecer también el peligro del error y del cisma. Cuanto más se alejaba de lo pasado la Iglesia santificada y glorificada por los maravillosos efectos del Espíritu Santo, más viva debía sentirse la necesidad de un punto exterior de unión. Las generaciones posteriores no tenían ya á la vista las poderosas personalidades de los Apóstoles, ni veían ya de igual manera la estupenda manifestación de la potencia y del espíritu; por consiguiente, tenían mayor necesidad de otros motivos de fe y de otros medios para la unidad eclesiástica. Sin un organismo exterior y fundado sobre una autoridad divina, hubiera sido imposible á la Iglesia salvar su barquilla en medio de las olas del mar proceloso, ni defender su fortaleza contra las puertas del infierno; privada la Iglesia de este organismo en la ardua lucha del segundo siglo y en las persecuciones del tercero, hubiera labrado su ruina; habría sucumbido al choque de las doctrinas contrarias y de la fuerza bruta.

2. El Primado era más necesario después de la muerte de los Apóstoles, que antes.—Pero á esta organización correspondía en primera línea el *Primado*, que debía pasar en herencia de Pedro, de igual manera que el Apostolado perduró en los sucesores de los Apóstoles. Todos los Padres están de acuerdo en la substancia de este principio; sólo difieren en la explicación de la relación entre Pedro y sus sucesores, en la aplicación de los diversos pasajes bíblicos concernientes al Primado de Pedro. Pedro, como fuente de la unidad eclesiástica, es teni-

(1) Esto fué impugnado por Calvino. Para doce pudo necesitares una cabeza, pero no para cien mil. Toda iglesia tiene necesidad de su cabeza. No todas las abejas del mundo tienen una *sola* reina (*Inst.*, 4, 6, 8).

do por titular de *una* cátedra en *una* Iglesia del *único* Cristo; por *fundamento* sobre el cual se alza sólidamente, piso sobre piso, el edificio gobernado por sus sucesores; ó bien, por *poseedor de las llaves* y *administrador de la casa*, porque él sobrevive siempre, y preside desde su propia sede, y ofrece á los que lo desean la verdad de la fe y el ardor de la caridad. Pedro es llamado *cabeza* de toda la fe y de todos los Apóstoles, al cual se han adherido los miembros santos de la Iglesia. El vive perennemente hasta el día de hoy en sus sucesores, asiste á su Iglesia y pronuncia la sentencia. «Pues si bien ha transmitido á muchos pastores el cuidado de sus ovejas, no por ello ha dejado la custodia de su amado rebaño. De su primera y eterna asistencia hemos recibido también el patrocinio de la ayuda apostólica, que nunca falta á su obra. La solidez del fundamento sobre el cual está asentada la Iglesia en toda su altura, nunca cede bajo la masa del templo que en él se apoya; porque la firmeza de aquella fe que aparece en el Príncipe de los Apóstoles, es perenne, y así como dura perpetuamente lo que Pedro creyó de Cristo, así también permanece eterno lo que Cristo instituyó en Pedro [1].» En estas palabras se afirma también que la fe granítica de Pedro es el inconmovible fundamento de la Iglesia, pero en cuanto ésta se mantiene sólida por el Primado. Una cosa va unida á la otra.

Donde está Pedro, está también la Iglesia—dice la famosa sentencia de San Ambrosio.—Y si se completa en el sentido de Ambrosio: «Donde está la Iglesia, está la casa de Pedro [2],» tal correlación, que no se encuentra explícitamente en Ambrosio mismo, es semejante á la conocida sentencia de Ireneo: «Donde está la Iglesia, está el espíritu de Dios; donde está el espíritu de Dios, está la Iglesia.» No hay Iglesia católica sin Espíritu Santo, sin Pedro. Donde está la Iglesia, se encuentra la influencia del Espíritu Santo, de la unión con Pedro. Es la conse-

(1) León I, *Sermo* 3, 2; 5, 2; *Ep.* 10, 2, 9; 45, 3; Crisól., *Epist. Leonis;* 25.
(2) Bruno de Segni, cit. por Langen, *Das vatikanische Dogma,* II, 112.

cuencia que ya se deriva de la doctrina de Cipriano. El que abandona la cátedra de Pedro, sobre la cual está fundada la Iglesia, no puede lisonjearse de que está en la Iglesia.

«De las premisas, que servían de base al concepto occidental de la Iglesia, tal como se había desarrollado lógicamente, el camino conducía necesariamente al Papado. Siempre será dudoso el decidir si esta lógica necesidad se habría desarrollado de tal modo y con tanta rapidez sin el concurso de favorables circunstancias. Pero lo importante es que ambas cosas concurrieron milagrosamente, esto es, la lógica de la idea misma y el favor de las circunstancias exteriores [1].»

3. Los sucesores de San Pedro en Roma. Hechos de los Apóstoles.—Para desarrollar mejor este argumento conviene recurrir á la *historia* [2]. ¿Quiénes son los *sucesores de Pedro?* Si bien Pedro ejercitó su obra primero en Jerusalén y en Palestina, y después dirigió durante algunos años la Iglesia de Antioquía, y, según Eusebio, instituyó allí el primer obispo, Evodio, no obstante esto, desde el principio sólo fueron tenidos como sucesores suyos los Obispos de la Sede de Roma, en los cuales vive Pedro aún con su Primado. Si bien la sucesión en el cargo es para la Iglesia católica una consecuencia lógica y necesaria de la

(1) Schmidt, *Die Kirche*, 141.

(2) Entre la más reciente bibliografía mencionaremos: Martín, *S. Pierre, sa venue et son martyre a Rome*, «*Rev. des questions histor.*», 1873, 5-107; Guilleux, *La venue de S. Pierre à Rome*, «*La Controverse et le Contemporain*», 1866, 5 y sigs., 238 y sigs.; Janvier, *Histoire de S. Pierre, prince des apôtres et premier pape*, 1888; Livius, *S. Peter, Bishop of Rome, or the roman Episcopat of the Apostles*, 1888; Lecler, *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888; Duchesne, *Origine du culte chrétien*, ² 1898; De Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu' à milieu de III siècle*, «*Rev. d. quest. histor.*», 1 Oct. 1888, 329 y sigs.; Palmieri, *Tractatus de romano Pontifice, cum prolegomenis de ecclesia*, 1891; Duchesne, *Antinomies ecclésiastiques: Églises séparées*, 1904; *The Cathol. Univ. Bulletin*, 1904, 429; Esser, *Der hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom*, 1889; Schmid, *Petrus in Rom*, 1892; Hollwerk, *Des Apostoliche Stuhl und Rom. Eine Untersuchung über die rechtliche Natur der Verbindung des Primats mit der sedes romana*, 1895; Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums*, ² 1901; Grisar, *Historia de Roma y de los Papas en la Edad Media*, 1902, I; Kneller, *St. Petrus Bischof von Rom*, «*Zeitschr. f. kath.*», 1902, 33 y sigs.

constitución dada por Cristo, la sucesión de hecho, la cual, como todo su organismo, está bajo la guía y eterna asistencia del Espíritu Santo, no puede determinarse sino según los acontecimientos de la historia. Dos puntos han de discutirse aquí: primero, si *Pedro estuvo realmente en Roma* y allí terminó sus días; segundo, si á consecuencia de esto, los *Obispos de la Iglesia Romana* han sido considerados como herederos de su especial cargo pastoral (1).

Si prescindimos de la primera parte de los Hechos de los Apóstoles, muy poco nos dice la Sagrada Escritura respecto á la vida del Príncipe de los Apóstoles. Los Hechos, con un misterioso «se fué á otro lugar» (XII, 17), substraen á Pedro hacia el año 44 (¿42?) de la vista del lector, para no hablar ya de él sino incidentalmente una vez con ocasión del Concilio de Jerusalén. No se especifica en modo alguno el fin del viaje. Muchos exégetas é historiadores católicos suponen que fué Roma el objeto del viaje, opinando que, en caso contrario, el autor habría nombrado el lugar (2). El contexto induce, no obstante esto, á creer que Pedro quiso librarse de una persecución ulterior en Jerusalén, para lo cual le era suficiente retirarse á Antioquía, donde también después del Concilio Apostólico estuvo algún tiempo. Pero en este caso, no se ve por qué razón debió callarse este viaje, á menos que Lucas hubiese querido pasar de intento en silencio las relaciones de Pedro con la Iglesia de Antioquía. En la hipótesis contraria se explica mejor el silencio de Lucas; pues encontrándose éste en Roma cuando escribió los Hechos de los Apóstoles, y en todo caso, no antes del año 63 ó 64, no

---

(1) En el Concilio Vaticano, el Obispo Pío declaró que el Primado del sucesor de Pedro es dogmático, la sucesión del obispo es histórica, ó mejor, eclesiástico-histórica. La controversia sobre la unión del Primado con la Sede Romana se dejó en el mismo punto en que estaba. Así también Kneller, *l. c.*, 33 y sigs.; Belarm., *De rom. Pont.*, 4, 4.

(2) Aberle-Schanz, Hagemann, Hettinger y Döllinger. Hundhausen, *Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus*, 1873, 15 y sigs. Los Hechos de Pedro refieren que Pedro, á consecuencia de una visión especial de Cristo, doce años después de la Resurrección, fué á Roma (cap. VI). V. I *Clem.*, 5.

tuvo necesidad de indicar tal ciudad como último término del viaje. Porque si la muerte del Príncipe de los Apóstoles ya había ocurrido, el relato de ella salía de los límites que él se había prefijado; pero si los Príncipes de los Apóstoles estaban aún en Roma, ó de nuevo en Roma, tenía dos motivos para no hablar de ello: á los cristianos romanos les eran conocidas las cosas de la ciudad; á los otros y á los no cristianos no convenía darles noticias acerca de ellas.

4. Origen de la Iglesia romana.—Puesto que en la *primera fiesta de Pentecostés* había en Jerusalén algunos *romanos* (*Hechos*, II, 10), y las relaciones entre Jerusalén y Roma, ora por razón de la capitalidad, ora por causa de la numerosa colonia judía allí residente, eran muy activas, no es improbable que los Apóstoles, ya desde muy pronto, tuviesen en su idea esta importante provincia, y que por eso el práctico Pedro dirigiese allí sus pasos. Cierto que no debió fijar allí una residencia continua, porque de nuevo lo encontramos en el Concilio Apostólico, en Antioquía y probablemente en Corinto. La expulsión de los judíos de Roma, ocurrida el año 50, afectó también á los judío-cristianos (*Hechos*, XVIII, 2). No obstante esto, la comunidad cristiana de Roma volvió pronto á florecer, puesto que San Pablo escribe, hacia el año 58, que la fe de ella era celebrada por toda la tierra (*Rom.*, I, 8) (1). Pero este testimonio da también que pensar en la fundación de la misma. ¿Cómo hubiera sido posible que, sin fundación ó dirección apostólica, como la encontramos en todas las comunidades mayores, se lograse tanta solidez en lo interior y tanta reputación en lo exterior? ¿Es quizás histórí-

(1) Sobre la cronología, v. Hönnicke, *Die Chronologie des Lebens des Apostel Paulus*, 1903; Weber, *Liter. Rundschau*, 1904, n. 10, págs. 304 y sig. los cuales contra Harnack se atienen á la fecha más reciente. Steinmetz, *Die zweite römische Gefangenschaft des Apostel Paulus*, 1897. En cuanto á la antigua cronología, piensan con Harnack, por parte de los católicos, Baronio, Petavio y Kellner; por parte de los protestantes, Wengel, Süskind, Holtzmann y Blass. Al contrario, Zahn, Erbes, etc. Schürer, *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, «*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*», 1898, 21 y sigs., Zahn, *Realenzykl.*, XV, ³ 62 y sigs.

camente más verosímil que, antes de la Epístola á los Romanos, hubiese ido á Roma, no Pedro, sino Barnabas en lugar de él, como refieren las Clementinas? (1)

Probablemente la comunidad se componía entonces en su mayor parte de *pagano-cristianos* (2). Pero ya hace mucho tiempo que ha pasado de moda el separar en obsoluto la misión de los judíos de la misión de los paganos. Los Hechos de los Apóstoles demuestran, con el ejemplo de Pablo mismo, la imposibilidad de tal limitación. Su afirmación de no querer edificar en campo ajeno (*Rom.*, XV, 20), se funda en el método general del magisterio apostólico; pero deja fácilmente suponer que la comunidad romana no fué fundada por un discípulo de Pablo, sino por un Apóstol. En efecto, que no debe pensarse en una fundación fortuita, sino en una fundación apostólica, resulta ya de la comparación que allí se hace con otras Iglesias de Pablo. «Creer que la comunidad se constituyó sin un fundador verdadero y propio, ó por obra de Aquila y Priscila, ó de Pablo por medio de un discípulo suyo, es una afirmación desprovista de todo fundamento (3).» Si se calla el nombre de Pedro, es cosa que se explica aquí más fácilmente que en los Hechos de los Apóstoles, porque los romanos lo conocían. De I *Cor.*, I, 12, resulta que el nombre de Cefas no era del todo desconocido en Occidente. Si los partidos de Pablo y de Apolo en Corinto se creen originados por la presencia de dos hombres apostólicos, lo mismo, por lo menos con probabilidad deberá creerse del partido de Cefas; y, en efecto, Clemente sacó tal conclusión (4). La alusión á los dones espirituales que Pablo quería llevar á

(1) Erbes, *Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorbern*. «*Zeitschr. f. Kirchengesch.*», 1901, 31 y sigs.; Clem., *Recogn.*, 1, 7; *Actus Petri*, 4. Como quiera que sea, las homilías ponen la predicación de Pedro en Alejandría, y los Hechos de Pedro atribuyen á éste la venida á Roma.

(2) V. al contrario, Lemme, *Das Judenchristentum der Urkirche*, «*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 348 y sigs.; con Mangold, Holsten é Hilgenfeld (*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, 1892) defiende enérgicamente al judío-cristianismo. En la expulsión de los judíos, no fueron molestados los cristianos.

(3) Döllinger, *Christentum*, 98.

(4) I *Cor.*, c. 47; Döllinger, *l. c.*, 313 y sigs.

los romanos, no excluye su relación con Pedro, puesto que Pablo ya había dicho antes que no quería hacer en Roma más que una corta estancia.

5. **Babilonia.**—En la *primera Epístola de Pedro*, que por la crítica ha sido atribuída á una época posterior (112), pero que no deja de ser buen testimonio por sí sola, encontramos un argumento más seguro. La tal Epístola fué escrita en Babilonia. Toda la antigüedad eclesiástica, conforme al estilo del Apocalipsis, entendió por este nombre la ciudad de Roma [1]. Solamente en época posterior [2] se pensó en la Babilonia del Eufrates, aceptada por Erasmo y por muchos intérpretes protestantes [3]. Pero contra esta suposición está también el hecho de que Babilonia, ya en tiempo de Estrabón, hacia el principio de la era vulgar, estaba en gran parte abandonada, hasta el punto de que «la gran ciudad formaba un vasto desierto [4].» Los judíos, por la enemistad que tenían con los babilonios, se habían retirado de allí antes que nuestra Epístola fuese escrita, de modo que es improbable la estancia de Pedro en aquella ciudad. En cuanto á la Babilonia egipcia, cerca del Cairo, es asunto enteramente abandonado por la Tradición. Y tratándose de Roma, no es muy extraño que aun en una carta se encuentre indicado metafóricamente el lugar de composición. Respecto á Jerusalén, es de todo punto inverosímil, porque para ella no se tiene ejemplo alguno de tal simbolismo.

(1) Eus., *Hist. eccl.*, 2, 15, 2; Seufert, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, 1885, 154 y sigs.; Hundhausen, *Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus*, 85 y sigs.; Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, 1901, 697 y sigs.; Zahn, *Forschungen*, III, 82 y sigs.; Sieffert, *Realenzykl.*, XV, [3] 209. V. también la sibila judía escrita hacia el 75 (5, 143-159).

(2) Cosmas Indic., *Topogr. chr.*, II (Migne, *P. gr.*, LXXXVIII, 114 D.). Citando Axemano, dice Lipsius (*Apokryphe Apostelgesch. und Apostelleg.*, II, 1887, 3, n. 3, 6) que la Iglesia siriaca siempre se ha adherido á ésta.

(3) Lipsius, *l. c.*, I, 27, 610 y sigs.; II, 3, 6; III, 145 y sigs.; 175; volumen de apéndice, 32; Mücke, *Der Friede zwischen Staat und Kirchen*, II, 1888, 1103 y sigs. Kühl, Nösgen, Erbes, etc.

(4) Estrab., 16, 738; Plin., *Hist. nat.*, n. 6, 26; Josefo Flav., 18, 9; Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, II, 26, 71. Harnack (*Chronol.*, I, 459), el cual niega con Jülicher la carta á Pedro, pero le da una fecha bastante antigua, 83-93, ó aun la anticipa en uno ó dos decenios.

6. **Roma.**—Para confirmar que tal Epístola fué escrita en Roma, hay que tener presente su relación con la *Epístola á los Romanos.* Entre las dos hay una afinidad formal, que no puede explicarse sino admitiendo que un escritor tuvo á la vista la obra del ótro. Ahora bien, es mucho más probable que la dependencia esté de la parte de Pedro más bien que de la parte de la Epístola á los Romanos. La época de la primera no está bien asegurada, pero en todo caso, es poco probable que fuera escrita hacia el año 50. Puesto que Pedro, á juzgar por las Epístolas paulinas escritas durante la prisión, parece que estuvo ausente también durante el primer encarcelamiento de Pablo, el año 64 es el límite inferior de la Epístola, año que correspondería al tenor de ella, ya que trata precisamente de reforzar en los perseguidos la esperanza cristiana. Es muy probable que la persecución neroniana se hubiese extendido también á las provincias (1); como quiera que sea, la noticia de ella debió perjudicar á los cristianos.

7. **El Evangelio de San Juan.**—Finalmente, el Evangelio de San Juan alude al martirio de San Pedro y á la forma de este martirio. Aunque no se nombra el lugar, la sola alusión á la crucifixión supone que ya hacía tiempo que había acaecido, tanto, que era ya muy conocida de los fieles de entonces. Ahora bien, los documentos históricos contemporáneos ó poco posteriores hablan del martirio de Pedro en Roma, y nunca se alude á otra localidad. Así, pues, ¿no hay razón para ver aquí el fundamento histórico de la crucifixión en Roma, que más tarde encontramos universalmente testificada?

Con todo, en la Sagrada Escritura no tenemos ni una noticia *directa* de la estancia de Pedro en Roma; pero de lo dicho resulta que hay varias alusiones que, confirmadas por la tradición histórica, se convierten en certidumbre. Por tanto, es exagerada la afirmación de Hase cuando dice que, respecto al gran acontecimiento de la institución

(1) Hofbauer, *Die erste Christenverfolgung. Beiträge zur Kritik der Tacitustelle*, 1903, 35 y sigs.; Grundl, *Theol. Quartalschr.*, 1904, 8 y sigs.

de Pedro (y, por consiguiente, de sus legítimos sucesores), para gobernador de la Iglesia universal como Obispo romano, no sólo no se tiene en la Biblia la menor indicación, sino que, en cambio, hay tanto en contrario, que justifica la incredulidad de millones de personas, las cuales, no obstante esto, creen en Cristo, lo cual, al fin, acarreará la ruina del Papado (1). Pero entre tanto, desde que existe la Iglesia, han creído en ello innumerables millones. El Primado de Pedro está en la Biblia. ¿Dónde pueden mostrar los protestantes la prosecución del mismo? Muchas herejías combatieron á la Iglesia mediante esta argumentación bíblica; mas ellas han perecido, en tanto que la Iglesia perdura sobre la piedra que Cristo se eligió.

8. Testimonios de los Padres respecto á la estancia de Pedro en Roma. Clemente. Ignacio. Papias. Dionisio de Corinto. Ireneo. Tertuliano. Cayo.—Que Pedro fué á Roma es *tradición unánime* de la antigüedad; tradición que aparece más sólida cuando se advierte que ninguna otra ciudad se ha abrogado la gloria de poseer la tumba del Príncipe de los Apóstoles. Que Pedro desapareció de la escena del mundo sin dejar huella tras de sí (Schmiedel), es cosa posible en abstracto; pero dada la personalidad de Pedro, no tiene nada de verosímil, tanto más cuanto ni siquiera la orgullosa masa de los apócrifos atacó jamás el hecho histórico de la muerte de Pedro en Roma. Ni aun la posterior leyenda herética relativa á Pedro y Simón Mago, de la que difiere esencialmente la tradición histórica más antigua, intentó negar la estancia en Roma, no obstante poner en Roma á Simón Mago y tratar de tener alejado á Simón Pedro, confinándolo á Oriente, á Jerusalén, á Antioquía; también da algunos datos sobre la tentativa de hurto del cadáver de Pedro por los orientales, según las inscripciones romanas de Dámaso (2). Aun

(1) *Polemik*, 121; Zeller, *Die Sage von Petrus als römischer Bischof*, «*Deutsche Rundschau*», 1875, IV, 203 y sigs.

(2) Lipsius, *Die apocryphen Apostelgesch.*, II, 335 y sigs.; Erbes, *Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem, gestorben* «*Zeitschr. f. Kirchengesch.*», 1901, 46, 190 y sigs. Su prueba principal es un martirologio sirio de la se-

cuando la literatura clementina hubiese tenido por objeto explicar el traslado del Primado de Jerusalén á Roma, que empezó á efectuarse hacia el año 135, la estancia de Pedro en Roma [1] sería presupuesta.

Esto es de grande importancia, especialmente teniendo en su apoyo toda la historia. Las noticias más antiguas nos son dadas por Clemente de Roma, Ignacio y Papias. Clemente, en su carta á los corintios, escrita hacia el año 96, les recuerda que Pedro y Pablo sufrieron uno tras otro el martirio, y á ellos añade las otras víctimas de la persecución romana («entre nosotros»), de manera que se deduce que el lugar del escritor de la carta fué también el lugar del martirio de ellos. Ignacio, al principio del siglo segundo, mientras se dirigía al martirio, escribía á los romanos que él no quería mandarles como Pedro y Pablo [2]. Esto presupone que Pedro había estado en Roma, puesto que nada se sabe de una correspondencia epistolar entre él y los romanos. Papias da noticia tan sólo de la composición del segundo Evangelio por obra de Marcos, de conformidad con la predicación de Pedro, aunque sin indicar el lugar; pero porque su testimonio es substancialmente conforme con el de Clemente de Alejandría, y Eusebio pone á los dos en expresa correlación, hay sobrada razón para argüir que también Papias había dado la misma determinación del lugar. El Evangelio de Marcos fué escrito en Roma. Por consiguiente, de I *Ped.*, V, 13, no puede derivarse toda la tradición relativa á esto, aunque hermeneuta se tome por traductor. Tampoco revela nada contra Clemente é Ignacio el silencio de Justino y de Hermas. Con Policarpo, que estaba en Roma (153), nada habría concluí-

---

gunda mitad del siglo IV (¿411?), el cual fija la muerte de Juan y Santiago en Jerusalén en 27 de Diciembre, y la de Pablo y Pedro en Roma (?) en 28.

(1) Langen (*Die Clemensromana*, IV, 1890, 165 y sigs.), citando á Harnack (*Dogmengesch.*, I, ² 696).

(2) Clem., I *Cor.*, 5, 6; Ignac., *Ad Rom.*, 4, 3; Papias ap. Eus., *Hist. eccl.*, 3, 39 (40), 17; Clem. Alej., *Strom.*, 2, 15; v. 6, 14, 5; Lipsius, *l. c.*, II, 16; Harnack, *Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde*, «*Sitzungsber. des kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*», 1896, 111 y sigs.; Grisar, *Rom. beim Ausgang der antiken Welt*, 1901, 225 y sigs

do Aniceto, si se hubiese referido á un hecho de Pedro hasta entonces ignorado.

El hallarse asociados los nombres de Pedro y Pablo, depende principalmente de la creencia en su común martirio, creencia que, extendida también á la predicación del Príncipe de los Apóstoles, está confirmada por el testimonio de Dionisio de Corinto, quien, hacia el año de 170, escribió á los romanos que Pedro y Pablo, así como fundaron la Iglesia de Corinto, fundaron también la de Roma, ciudad en la cual sufrieron á un mismo tiempo el martirio (1). El testimonio de Ireneo respecto á este mismo hecho es tanto más significativo, cuanto había podido conocer la tradición del Asia Menor relativa á Juan por medio de su maestro Policarpo. Pero Ireneo refiere que «las antiquísimas, gloriosísimas y de todos conocidas Iglesias de Roma fueron fundadas y ordenadas por los dos gloriosísimos Apóstoles Pedro y Pablo.» Tertuliano escribe que estos dos Apóstoles sellaron con su sangre la predicación del Evangelio á los romanos (2). Verdad es que después, en su período montanista, niega al Papa el derecho de arrogarse la potestad de atar y desatar de Pedro, porque fué con-

---

(1) Eus., *Hist. eccl.*, 2, 28; Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 2; 1, 1; Tert.. *Adv. Marc.*, 4, 5; *De praescr.*, 32, 36; *Scorp.*, 13, 15; Harnack, *Chronol.*, I, 703 y sigs.; Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1898, 185 y sigs. Según las actas de San Pedro y San Pablo ambos trabajaron y murieron en Roma, mientras que los Hechos de San Pedro (190) nada dicen de San Pablo. Lipsius, *Acta Petri*, 1891, 118 y sigs.

(2) Lightoot, Harnack, Solman, Puller, Bright, etc., afirman que hasta 190, Pedro y Pablo van nombrados siempre juntos, y desde esta fecha Pedro simpre solo; por una parte, Clemente, Ignacio, Hegesipo é Ireneo; por otra, Tertuliano, Julio Africano, Hipólito y Cipriano. Al contrario, Chapman dice que la teoría es imaginaria, porque aun hoy en las bulas se encuentran ambos nombres. Se nombra en los primeros tiempos á Pedro solo, cuando se trata de la sucesión episcopal históricamente considerada; y á ambos (ó también á Pedro, á Pablo y á Juan), cuando se trata de la tradición de la fe. Clemente habla del martirio, Ignacio de la doctrina de los romanos, Hegesipo expone la inmaculada tradición de la fe, Ireneo cita á Hegesipo. Por lo contrario, Tertuliano nombra á Pedro á propósito de la sucesión, y á ambos á propósito de la fe (*Adv. Marc.*, 4, 5; *Praescr.*, 36; *Scorp.*, 15). Julio Africano considera á Pedro como primer obispo; Hipólito sigue á Hegesipo, pero deja á Pablo; Cipriano habla de la sede de Pedro (*Rev. Bénéd.*, 1902, 144 y sigs.).

cedida á Pedro personalmente [1]; pero tal impugnación del Primado romano en aquel tiempo, demuestra la tradición universal relativa á la estancia de Pedro en Roma y los derechos primaciales de la Sede romana. El presbítero romano Cayo escribe hacia el año de 200 que en su tiempo los trofeos (tumbas) de los dos fundadores de la Iglesia romana, Pedro y Pablo, se mostraban en el Vaticano y en el camino de Ostia [2]. También podrían alegarse como testimonios los hechos de Pedro y Pablo, de Pedro y Hipólito, Orígenes, Cipriano, Comodiano, Lactancio, Pedro de Alejandría y todos los Padres posteriores. Si Epifanio llama á Pedro y á Pablo obispos de Roma, es por haberlos encontrado unidos en el martirio. Eusebio distingue las dos cosas. Aun la circunstancia de que la leyenda más antigua de Simón Mago no pone el viaje de Pedro después de la partida de Pablo á Roma, ni lo hace combatir con Simón Mago, sino que pone juntos los dos Apóstoles, y juntos los hace morir bajo el imperio de Nerón, tiene origen en su común predicación y muerte. Puede decirse, por consiguiente: «Que Pedro trabajase en Roma, es un hecho adverado por modo tan completo y tan íntimamente relacionado con la historia más antigua, que el que lo rechace como invención, se encuentra lógicamente obligado á reducir á invención todo la historia antigua de la Iglesia, ó por lo menos, á hacerla enteramente incierta [3].»

9. **También la ciencia histórica protestante admite el hecho casi universalmente.**—También la historiografía *protestante* ha dejado de negar casi en su totalidad la estancia de Pedro en Roma, como antes hacía por interés dogmático y polémico. Ya son pocos, y todos ellos prevenidos, los eruditos que, siguiendo aún las insostenibles teorías de Baur, consideran como primer germen de la

(1) *De pud.*, 21.

(2) Eus., *Hist. eccl.*, 2, 28; *Stimmen aus Maria-Laach*, XXXV, 1888, 109 y sigs. *La catacombe S. Piet el cimiterio Ostrianà. Civ. Cattolica*, 7 Nov. 1903, 322 y sigs.

(3) Döllinger, *Christentum*, 313.

tradición católica la leyenda ebionítica de Pedro y Pablo, en la cual Pablo, identificado con Simón Mago, es perseguido hasta Roma (1); ó bien sostienen la antigua tesis negativa de los protestantes. La razón no es muy obscura, y nosotros la expondremos con las palabras de un sabio protestante: «Si el Príncipe de los Apóstoles puso el pie un día en la Ciudad Eterna, no entró sencillamente como simple viajero, sino en virtud de su autoridad apostólica; por consiguiente, su muerte en tiempo de Nerón es solamente el remate glorioso de su maravillosa obra entre los romanos. Y si, como afirman muchos entre los protestantes, el episcopado es de inmediato origen divino, no aparece demasiado exorbitante la pretensión de la Iglesia romana de que la sucesión de sus obispos conduce al apostolado de Pedro (2).» Pero aun ciertos críticos protestantes aconsejan no exponerse con tan insostenible negación á los golpes seguros de la teología católica (3).

(1) Lipsius, *Die apocryphen Apostolgesch.*, II, 2; Mücke, *Der Friede zwischen Staat und Kirche*, II, 1888, 1103 y sigs.; Hase, *Polemik*, 124 y sigs., 131 y sigs.; Zeller, *Die Sage von Petrus als römischer Bischof*, «*Deutsche Rundschau*», 1875, IV, 213 y sigs.; Fay, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, n. 5, col. 157. Sobre la más reciente historiografía, la cual considera como leyenda los martirios de los Apóstoles Pedro, Pablo y Juan (Overbeck y Schiller), v. *Hist.-pol. Bl.*, 1900, I, 237 y sigs.

(2) Lipsius, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1876, 562; *Petrus nicht in Rom*: «*Zeitschr. f. protest. Theol.*, 1876, 567 y sigs. Sobre anteriores negaciones, v. Spahn, *Joh. Cochläus*, 93 y sigs. Por lo contrario, Calvino dice (4, 6, 15) que, á causa del unánime consentimiento de los escritores, no impugna la muerte de Pedro en Roma, pero sí niega que fuese obispo de esta ciudad por mucho tiempo.

(3) Harnack, *Patr., ap. opp.*, I, 1875, 80 y sigs.; *Dogmengesch.*, I, 2 405; *Chronologie*, I, 244, 709 y sigs.; Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1878, 508; Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalter*, 468 y sigs. Sobre Rieks (*Das Papsttum eine göttliche Institution?*, en «*Beweis des Glaubens*», 1903, 3 y sigs.); éste niega la estancia de Pedro en Roma; la redacción, dice, está, en efecto, de acuerdo con la aspiración antiultramuntana, pero no pueden aceptarse los argumentos contra la credibilidad de los más antiguos testimonios eclesiásticos, por lo cual prefiere ponerse de parte de Zahn, combatido por Rieks y los otros críticos evangélicos, los cuales, mientras reputan como antihistórico el episcopado romano de 25 años del Apóstol, admiten como bien documentado su martirio en Roma en tiempo de Nerón. V. Zahn (*Einleitung*) y Clemen contra Erbes. Sobre Krüger (*Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete den Erforschung des Urchristentums*, 2 1902), dice un crítico francés que se ha complacido al ver que el fantástico edificio levantado por Erbes contra la ida de San Pedro á Roma, no le ha causado impresión.

Lo cual no impide á Hase ver en esto una *connivencia* de la historiografía más reciente «deseosa de aparecer justa é imparcial.» Pero ¿qué otra cosa puede decidir en esta cuestión sino los convincentes argumentos históricos? No es él ciertamente imparcial ó justo, no diré para con los católicos, sino para con la historia, cuando, frente á la unánime tradición de la antigüedad, afirma que «el hecho del episcopado romano con sus exorbitantes pretensiones, se apoya en una ficción, aun por lo que respecta á su primera fuente.» Si este hecho histórico «es un fundamento histórico incierto y vacilante, sobre el cual se ha puesto el Papado afirmando su propia institución divina, y sobre el cual todos sus campeones se atreven á fundar el Cristianismo entero,» podremos también preguntar: ¿dónde puede encontrarse en otra parte un fundamento histórico para el Cristianismo? ¿dónde lo ha encontrado el protestantismo para su canon? En otra ocasión juzgó de distinto modo el mismo Hase, quien hasta tuvo palabras benévolas para el Principado civil de los papas (1).

10. Los 25 años de estancia de San Pedro en Roma.—Ireneo, en la segunda mitad del siglo II, en oposición á los herejes y para defender la doctrina eclesiástica, quiso demostrar la no interrumpida sucesión apostólica. «Lo que interesa en la tradición romana no son las vicisitudes personales de Pedro, sino la fundación de la Iglesia romana hecha por él y por San Pablo. La fuente á que acudió era la tradición oficial de esta Iglesia, tal como se había fijado en el tiempo en que vivía el obispo Eleuterio (174-189). En particular Ireneo, tuvo delante un catálogo de los obispos romanos, el cual se remontaba á Lino, instituído directamente por Pedro y Pablo. Probablemente era la misma lista que ya vió Egesipo, cuando fué á Roma en tiempo de Aniceto (entre 154-155 y 166 167), y que después prosiguió hasta Eleuterio, segundo sucesor de Aniceto (*Eus.*, IV, 11, 22). Por tanto, puede admitirse

(1) *Vom Streite der Kirche*, 1826; *Opp.*, X, 61 y sigs., 67 y sigs.

que la Iglesia romana, ya hacia el 160, refería su origen á la obra común de los dos Apóstoles.» Así escribe un sostenedor de Hase [1]. Añadamos los anillos intermedios, Ignacio y Clemente, y tendremos una demostración que no puede socavarse sino con datos históricos inexpugnables. ¡Pero de esto ni el mismo Hase encuentra indicio alguno! ¿Dónde está, pues, la connivencia? ¿dónde la prevención? Aun el mismo Weingarten se limita á decir: «Dado que el ministerio de Pedro en Roma sea pura leyenda, ésta no ha nacido de un movimiento judío antipaulino, sino que es producto de la sucesión apostólica, esto es, del concepto católico de la Tradición que venía formándose.» Pero «dado» que sea así, ¿cómo ha podido insinuarse tal producto en toda la tierra sin que lo advirtieran los herejes más furibundos contra la Iglesia?

En una leyenda escrita en Edessa antes del año 300, se encuentra por primera vez la mención de los 25 años del episcopado romano de San Pedro [2], número (42-67) que Eusebio y Jerónimo (y Orosio) han aceptado [3]. Sea como fuere, esta estancia no debe considerarse como continua. El año 42 corresponde á la antiquísima tradición de que Jesús murió en el año 30, y que los Apóstoles se dividieron 12 años más tarde para evangelizar los países extranjeros. Es cierto que San Pedro dejó el Oriente (*Hechos*, XII, 17); es probable una estancia en Corinto (I *Cor.*, I, 12 y sig.; IX, 5). Que «naturalmente se tratase de una simple visita á Roma» (Harnack), es poco verosímil en sí, dada la índole emprendedora del Apóstol. La verosimilitud y la tradición histórica inducen á creer que Pedro se proponía fundar la Iglesia romana [4]. Es cierto

(1) Lipsius, *Die apocryph. Apostelgesch.*, II, 16; Weingarten, *Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengesch.*, 2 1888, 6; Sohm, *Kirchenrecht*, 175 y sigs. V. *Theol. Quartalschr.*, 1840, 235 y sigs., 447 y sigs.; Gla, *Repertorium*, I, 1904, 525 y sigs.

(2) Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 385; Erbes, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1901, 170 y sigs.

(3) Eus., *Chron. ad ann. 2 Claud.*; Jerón., *De viris illustr.*, 1; Oros., *Hist.*, 7, 6. Lact. (*De mortibus persec.*, 2, 5) trae el gobierno de Nerón.

(4) Hagemann, *Die römische Kirche*, 631 y sigs.

que él sufrió la muerte en Roma durante la persecución neroniana, y como ésta no se limitó al año 64 (1), la fecha puede oscilar entre el 64 y el 67. El año 67 (68) es el señalado por Eusebio (2), y tiene en su favor la mayor probabilidad, en cuanto debe advertirse que Eusebió no mencionó antes la persecución neroniana y pudo ser influído por una tradición local. Por eso mismo, ciertos historiadores (3), que admiten una segunda prisión de Pablo y el contemporáneo martirio del Príncipe de los Apóstoles, ponen la muerte en el año 64.

11. Los catálogos de los papas.—Los *catálogos especiales de los papas* alegados por los Padres como prueba de la sucesión apostólica en la Sede romana, única sede apostólica que ha resistido á todas las tormentas, sólo podemos citarlos aquí como de pasada. Los testimonios históricos mencionan á Lino como primer obispo de Roma, primero después de los Apóstoles. «Los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo fundaron la Iglesia romana y transmitieron á Lino el oficio episcopal. A éste le sucedió Anacleto, después del cual, en tercer lugar entre los Apóstoles, obtuvo el obispado Clemente (4).» Las Constituciones apostólicas ponen á Lino y Clemente entre Pedro y Pablo, pero no pueden prevaler contra los testimonios más antiguos (Julio Africano, Eusebio, *Catalogus Libe-*

---

(1) Langen, *Römische Kirche*, I, 1881, 55; Bour, *L'inscription de Quirinus et le recensement de S. Luc.*, 1897, 38.

(2) *Chronic.*, edic. Schoene, II, 156; Lipsius, *Die apocryph. Apostelgesch.*, II, 25.

(3) Harnack, *Chronol.*; I, 240 y sigs.; *Mission*, 43 y sigs. En general, está á favor de la cronología tradicional. Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 1904, 64; Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler*, 1899, 1 y sigs.: muerte de Pablo, el 22 Febr. 63, sin segundo encarcelamiento; muerte de Pedro, 64 ó 67. Chapman dice que el que los Apóstoles permanecieran en Jerusalén doce años, es testificado por la predicación de Pedro (100-130), Apolonio (169-176), por los hechos de Pedro con Simón, por la *Pistis Sophia* y por el papiro copto de Bruce; los 25 años de Pedro los tuvo presentes Julio Africano (*Rev. bénéd.*, 1902, 26 y sigs.).

(4) Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 3; v. 1, 27, 1; 3, 4, 3; Eus., *Hist. eccl.*, 3, 2, y *Chronicon ad ann.*, 2082 y sigs.; *Const. apost.*, 7, 46; Clem., *Recogn. praef. Rufini.* V. Langen, *Klemensromane*, 74 y sigs.; Harnack, *Chronologie*, I, 144 y sigs., 171 y sigs., 703 y sigs.; véase vol. V, pág. 196.

rianus). La mayoría de los latinos (Tertuliano) afirman, con las Clementinas [1], que Clemente fué elevado por Pedro á la cátedra. Rufino escribe: «Lino y Cleto fueron antes que Clemente obispos en la ciudad de Roma; pero en los tiempos de Pedro, mientras aquellos atendían al oficio episcopal, éste desempeñaba el cargo del apostolado.» Pero esto no impediría que el cargo de Pedro en Roma pasase á los obispos. En efecto, también Pablo confirió en vida su ordenación á Timoteo y á Tito; pero sucesores no puede haber sino después de la muerte. También los mencionados autores conciben así la sucesión en Roma. Aun el sínodo de *Arles* (314) llama á la Iglesia romana cátedra de los dos Apóstoles [2].

II. *El Primado del Obispo Romano en la Edad Antigua*

12. Providencial importancia de Roma. Evolución del Primado.—Así, pues, á la vez que la *apostolicidad*, pasó el *Primado* en la *Iglesia romana* á los sucesores de San Pedro. En este traslado á Roma del Primado de Jerusalén, cuyo obispo Santiago, según las clementinas ebioníticas, asumió un cargo semejante, debe reconocerse un hecho de la Providencia divina, de grandiosa trascendencia. Muchos creen, sin razón, que el Primado del obispo de Roma se deriva de la importancia de la metrópoli mundial; pero en este admirable acontecimiento ha de verse ciertamente el dedo de Dios. Jerusalén fué durante un milenario el centro espiritual de la religión revelada, la habitación de Dios; pero aquella ciudad santa fué recha-

(1) Puller, *The primitive Saints*, 36 y sigs., 47 y sig. Pero debe admitir también que otros (Harnack y Batiffol) fijan el origen de las Clementinas en el siglo III, y que tuvieron en Oriente menos influencia. Rivington alega el testimonio de Eusebio y Epifanio, los cuales bebieron en Egesipo. *Realenzykl.*, IV, [3] 178: «En nada contribuyen las Clementinas al origen de la Iglesia católica.»

(2) *Ep. 1 ad Silv.*; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 204 y sigs. V. Epif., *Adv. haer.*, 27, 6; Duchesne, *Liber pontificalis*, LXVIII y sigs.

zada junto con su pueblo incrédulo. El Señor mismo predijo su destrucción, y para su Iglesia universal tuvo que destinar providencialmente una ciudad mundial. El centro de gravedad del Cristianismo se trasladó de Jerusalén á Antioquía y de Antioquía á Roma. La religión universal se acercó á la monarquía universal, que le facilitaba el camino hacia todas las gentes. Es ciertamente un hecho singular que el Mesías fuese por los judíos, á pesar de las antiguas profecías, menos esperado que por los gentiles, pues fué por éstos reconocido, y rechazado por aquéllos. Con esto estaba presignado el camino de Jerusalén á Roma [1]. Pobre pescador entró Pedro por las puertas de la grande y orgullosa ciudad, para anunciar el Evangelio á los pobres y poner entre los pobres y los miserables su modesta cátedra. Pero esta semilla produjo después un fruto que dió salud á todo el mundo. La cátedra de Pedro ha hecho de Roma una metrópoli espiritual, como nunca hubiera soñado el más soberbio romano. *Roma aeterna!* [2]

Al *principio* no podía hacerse visible el *Primado* sino en modestas proporciones. El edificio de la Iglesia cristiana empezaba á alzarse entonces y á afirmarse poco á poco sobre el pequeño fundamento; las tradiciones apostólicas y el espíritu de santidad eran todavía tan fuertes en las Iglesias particulares, que no había necesidad de intervenciones extraordinarias. El Pastor Supremo de la Iglesia cristiana no tenía un documento jurídicamente especificado para el ejercicio de su cargo; pero, en cambio, se le había comunicado el Espíritu vivo, á fin de que, según las condiciones de los tiempos y las necesidades de la Iglesia, guiase y rigiese el cuerpo de la Iglesia como cabeza visible. Así se comprende que entre los Padres de los primeros cuatro siglos no se encuentre expresado el alcance de los derechos que hoy ostenta la Iglesia y que hizo valer

(1) Kralik, *Jesu Leben und Werk*, 1904, 55.

(2) Hollweck (*Der apostolische Stuhl*) considera, con la mayor parte de los antiguos y con casi todos los modernos teólogos, la unión del Primado con la Sede Romana como divino-jurídica. Veáse más arriba págs. 166-167. Grauert, *Hist. Jahrb.*, 1898, 283 (la cuestión continúa todavía).

en la Edad Media [1]. Pero en cuanto el cuerpo de la Iglesia empezó á desarrollarse de algún modo, la Iglesia romana fundada por Pedro y Pablo hizo efectiva su actividad en todas partes con su Obispo, sobre todo decidiendo é interviniendo autorizadamente, sin que podamos describir un hecho del que pueda derivarse semejante consecuencia [2]. Los testimonios y los hechos concernientes al Primado de Roma en la Edad Antigua, no pueden explicarse suficientemente sino admitiendo una sucesión de Pedro, aunque desde el principio, en este punto, como en todo lo demás, el obispo obre en unión más estrecha con las comunidades, que lo que obró después. La carta de Dionisio de Corinto al obispo Sotero en Roma, muestra que la Iglesia romana con sus obispos se dedicó desde el principio á procurar el bien material de todos los hermanos [3]. La importancia histórica de la capital del mundo y el martirio

(1) Puller, *The primitive Saints*, XVII; Nösgen, *Symbolik*, 329. Por lo contrario, Scherer, *Kirchegrecht*, I, 460 y sigs.; Grisar, *Gesch. Roms und der Päpste*, I, 1898, 240.

(2) Möhler, *Einheit*, 266; Harnack, *Briefe des römischen Klerus (unter der Briefen Cyprians*, 8, 30, 36): *in Theol. Abhandl. zum Jubiläum Weizsäcker*, 1892, 24; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1905, 244 y sigs.

(3) Eus., *Hist. eccl.*, 4, 31; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 406. Calvino menciona tres motivos (4, 6, 16) de la privilegiada posición de la Iglesia romana: 1.º la ignorancia respecto á su origen favorece la opinión de que fué fundada por Pedro; 2.º la importancia civil de la ciudad de Roma; 3.º mientras las Iglesia orientales, griegas y africanas eran turbadas por muchas disputas, la Iglesia de Roma estaba más tranquila; por esto los obispos arrojados de otras partes se refugiaron en ella como en un asilo; además, estaba más fiel y formalmente ligada á la fe tradicional. Pero ¿por qué? Refiere Cipriano que Cornelio se sentó sin temor en la cátedra sacerdotal, cuando el tirano enemigo amenazaba con los más terribles castigos al sacerdote de Dios, y declaraba que hubiera preferido oir hablar de la revolución de un nuevo pretendiente, que el que estuviese en Roma un sacerdote de Dios (55, 97). Y todavía no era simplemente la conciencia del deber impuesto por su posición en el centro del imperio lo que estimulaba á la Iglesia y al clero de Roma al servicio de la Iglesia universal (Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 226). También Hoensbroech (*Das Papsttum in seiner sozialen und kulturellen Wirksamkeit*, I, [2] 1901, 4 y sigs.) parte de este hecho, y cree que por vía dogmática no se resuelve nada contra la fe de los católicos en la divina institución del Papado, y por eso debe procederse por vía histórica. Por lo contrario, Kökler (*Cristl. Welt.*, 1901, 720 y sigs.; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, n. 24, col. 667) dice: «Si yo fuese católico, no me causaría pavor la historia del Papado», porque debe distinguirse entre oficio y persona, entre divina asistencia y obra humana.

de Pedro y Pablo contribuyeron á ello; pero ¿por qué no fué elevado Pablo á semejante dignidad?

13. Clemente.—El testimonio más antiguo es la carta de Clemente. En efecto, éste tomó á su cargo recordar seriamente á las comunidades de Corinto, cuando supo que estaban divididas entre sí por la discordia, que cumplieran con su deber. El enérgico lenguaje en que se expresa la Iglesia romana por boca de su Obispo, da á conocer el convencimiento que tenía de su alta dignidad (1). Y puesto que Juan vivía entonces en Éfeso, aparece mucho más significativa la intervención del Obispo romano. Que esta importancia de la carta fué reconocida desde el principio, está innegablemente demostrado por el Pastor de Hermas y por Dionisio de Corinto (2). Es muy cómodo proceder como Lemme, quien niega que Dionisio aludiese en manera alguna al contenido de los errores corintios, y reprueba su testimonio como efecto de ignorancia. Pero esto concuerda muy mal con lo que sabemos de Dionisio (3). Una vez que la historia se armoniza plenamente con el contenido y con el tono de la carta, tiene perfecta razón el tan combatido Löning, cuando escribe: «La comunidad romana, como

---

(1) Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 191 y sigs.; Brüll, ibid., 1876, 458 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 404; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1876, n. 4, col. 103; Löning, *Die Gemeindeverfassung der Urchristentums*, 1888, 91 y sigs.; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, I, 103 y sigs. Wrede (*Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe*, 1891, 27, n. 1) trata, especialmente después que Briennio ha completado el texto, de quitar fuerza al «lenguaje enérgico» al cual se da notable importancia; pero debe, por otra parte, reconocerse «un paso hacia el Primado de Roma». «Sólo una grande y reputada comunidad podía hablar así.» Aun más fuertemente discute Lemme (*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 387 y sigs.) contra ciertos historiadores de la Iglesia protestante, los cuales, «prestándose á actuar de mediadores de las pretensiones romanas, no saben hallar otra explicación de la carta que un Primado en formación». Clemente es «un fanático supuesto judío-cristiano, para el cual todo medio es bueno!» (pág. 402). Por lo contrario, Uhlhorn, *Realenzykl.*, IV, 3 168 y sig.

(2) Past. Herm., *Vis.*, 2, 4, 3; Eus., *Hist. eccl.*, 4, 31, 13 (ed. L.).

(3) Lipsius (*Die apocryph. Apostelgesch.*, II, 15) reconoce por lo menos que Dionisio, no ya conociendo la epístola de Clemente, sino también mencionándola con reverencia, induce á suponer que conocía la frase relativa á Pedro en Roma, como muchos intérpretes más recientes; pero difícilmente saca de ella su primera noticia.

comunidad de la capital del mundo, se consideró responsable de toda la fraternidad de la cristiandad.»

El testimonio de la carta en favor de los «presbíteros romanos» en lucha con el «antisemitismo judío-cristiano» de Corinto, debe ser realmente irrebatible, si Lemme sólo sabe hacerla sospechosa por causa del fanatismo del judío-cristiano Clemente. Se culpa á los representantes de la comunidad romana el haber tomado un tono en extremo arrogante, requiriendo incondicional sumisión á las órdenes de la carta como á órdenes de Dios; y verdaderamente ¡qué sumisión! Clemente obra como «legítimo judío y legítimo jerarca»; lleva su audacia hasta el punto de identificar su conducta con Cristo mismo, y de asegurar que el desprecio de sus opiniones es desprecio de Cristo, representando de esta manera un cristianismo que, ¡apenas tiene el nombre de tal! Esto afirma Lemme de una carta que otros protestantes (Gundert, Lightfoot, Schmiedel, Puller) reputan «inocente». Sohm admite por lo menos que la carta de Clemente no podía esperar buen éxito, si no hubiese existido ya en la Iglesia un partido de orden. Si después cree que las ideas de la carta son nuevas, aun para la comunidad romana, y que ésta se hizo apostólica solamente después de la carta de Clemente, esto demuestra solamente hasta qué punto puede seducir á los hombres de ingenio un sistema histórico. ¡Consecuencia de la carta de Clemente habría sido nada menos que la introducción del episcopado monárquico en Roma! Otros no encuentran ni siquiera en la época que siguió á las cartas de Ignacio y al Pastor de Hermas un episcopado monárquico en Roma (1), pero ven en este importante texto casi una amplia fosa sobre la que ningún testimonio directo viene á echar un puente.

14. Ignacio.—San Ignacio, no solamente elogia á la Iglesia romana á causa de su preeminencia en la virtud y en la doctrina, sino que en la dirección de su carta á los

(1) Harnack (*Chronol.*, I, 172 y sigs., 194 y sigs.) contra Lightfoot.

romanos la llama «Directora del amor» (προκαθημένη τῆς ἀγάπης). Que la palabra significa «sociedad de amor» y no «obra de amor», resulta de otros pasajes del mismo Santo [1]. Además, el verbo está usado para indicar tal preeminencia. San Crisóstomo, hablando de la Iglesia de Antioquía con relación á San Pedro, la llama preeminente en todo el orbe terrestre [2]. San Ignacio, afirmando, con clara alusión á la carta de Clemente, que la Iglesia romana ha sido maestra de otras (III, 1), mientras por todas partes llama pastor de su Iglesia particular al obispo elegido por Cristo, viene á reconocer el privilegio de la Iglesia romana con su Pastor Supremo. Ella está en la cumbre de la sociedad entera del amor, que Cristo fundó sobre San Pedro, y que, realizada en el Cristianismo, vence al mundo.

Si San Ignacio, en su carta á los romanos, no menciona al Obispo, no por eso podrá decirse que en aquel tiempo no había aún obispo en Roma. En efecto, las cartas ignacianas nos presentan claramente al Episcopado como una institución común á todo el mundo cristiano. ¿Cómo habría podido suponer el escritor que en Roma, que, también según su opinión, era la Iglesia más insigne de la cristiandad, no existiese un obispo (episcopado monárquico)? San Ignacio se designa á sí mismo con cierta insistencia *el* obispo de la Iglesia siria, y presupone que también, á juicio de los romanos, la Iglesia de Antioquía había de quedar *sin* obispo por efecto de su martirio. Ahora bien, sólo podía hablar así en la hipótesis de que también la Iglesia romana considerase la constitución episcopal como *necesaria* según la fe cristiana. Por consiguiente, si calla la relación de los romanos con sus obispos, el motivo

(1) *Ad Trall.*, 13, 1; *Rom.*, 9, 3; *Phil.*, 11, 2; *Smyrn.*, 12, 1; *Mart. Ign.*, 5, 3; Funk, *Patres apost.*, I, ² 252. V. Scheemann, *Der Papst, das Oberhaupt der Gesamtkirche*, 1867, 16 y sigs.; *Die kirchliche Lehrgewalt*, 1868, 17; Brüll, *Theol. Quartalschr.*, 1879, 248 y sigs.; Nischl, *Die Theologie des hl. Ignat.*, 1880; Hoensbroech, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1859, 576 y sigs. Eusebio (6, 45, 1) usa igualmente ἀδελφότης para la comunidad romana. Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Untersüch.*, 1, 1897, 1 y sigs.

(2) *In Matth. hom.*, 7, 7.

debe ser aquel mismo «por el cual tampoco se hace mención en la carta á los romanos de los errores doctrinales, que, no obstante esto, ocupán tan largo espacio en las otras, especialmente porque no *instruye* á la Iglesia romana, ni quiere instruirla, ni, según su concepto, *puede* instruirla. Esto sería para él una especie de *presunción*. Por esto se limita al ruego: «no impidáis mi martirio,» y aun este ruego con disculpas (1).» Como razón particular, Sohm supone que San Ignacio había recibido precisamente de Roma aquella doctrina del episcopado (monárquico), de la cual se había hecho entusiasta y convencido defensor.

15. Ireneo.—San Ireneo propone repetidamente la Iglesia romana como el ejemplo más evidente de la sucesión apostólica. Pero, además del motivo extrínseco de la mayor facilidad de la demostración, aduce también la razón interna de la preeminencia de ella. «Porque con esta Iglesia es necesario que convenga cualquier otra, á causa de su más alta primacía *(propter potiorem principalitem)*, es decir, los fieles que son de todas partes, pues en ella siempre fué conservada la tradición apostólica por aquellos que son de todas partes (2).» El texto, á causa del doble significado de *convenir*, es decir, venir juntos ó estar de acuerdo, ha recibido dos interpretaciones. Pero la preeminencia del hecho no depende de esto. No puede atribuirse á la importancia de la capital en cuanto tal, ni al número de los secuaces, ni á la antigüedad, sino solamente á la dignidad de la sucesión apostólica. En efecto, San Ireneo se refiere al fundamento de los Apóstoles San Pedro y San Pablo. La palabra *principalitas* (πρωτεία, αὐθεντία) no está usada sino con referencia á Dios (3); Tertuliano la explica en el senti-

(1) Sohm, *Kirchenrecht*, 169, 185, 384.
(2) *Adv. haer.*, 3, 3, 2.
(3) Ibid., 1, 26, 1; 31, 1; 4, 38, 3; Hipól., *Philos.*, 10, 21. Puller *(The primitive Saints*, 440) advierte que en las primeras ediciones, él con muchos doctos (entre otros, el abate Guttée, Döllinger y Ciriaco) había indicado como razón la elevada preeminencia de la metrópoli del mundo contra Roth, Pusey, Bright, Robertson y otros, los cuales la hallaron en la Iglesia; pero ha quedado persuadido de la justicia de esta última opinión.

do de presidencia, y posteriores escritores atribuyen á los obispos el principado [1].

Pero también *convenire*, á pesar de la dificultad de aquel *ad* de la escabrosa traducción y de la frase explicativa que sigue, es en sí probablemente en este pasaje sinónimo de consentir [2], porque el reunirse localmente todas las Iglesias, aunque sea por medio de representaciones, no está indicado ni en el contexto ni en el proceso de la demostración. A lo más podría pensarse, con Möhler [3] (quien explica *convenire* en el sentido de *consentir)*, en las cartas de paz, que se enviaban por los obispos, á su elección, á otros muchos, pero especialmente al Obispo romano; y además, según San Agustín [4], los obispos africanos no comunicaban con el Oriente sino por medio del Obispo romano. Podría creerse que San Ireneo pensaba en la concurrencia de los ortodoxos (Egesipo, Justino, Taciano y otros) y de los heréticos (monarquianos, gnósticos) en Roma; pero esto no hubiera ocurrido para conservar allí la tradición apostólica, sino porque allí era conservada. De lo contrario, pudiera haberse dicho lo mismo con respecto á otras ciudades, como Polícrates hace con respecto á Efeso [5]. Dígase, en cambio,

(1) Tert., *De an.*, 13; Agust., *De bapt.*, 2, 1. V. el Sínodo de Nicea, Canon 4 y 6. *Konziliengesch.*, I, 402.

(2) V. Cicerón, *De fin.*, 3, 14, 46: *Si cothurni laus illa esset, ad pedem apte convenire;* Firmil., *Ep.* 75, 3 (Cipr.); Optat., *De Schism.*, 2, 3; Ambr. *Ep.* 13, 1, 2, 6; *De incarn.*, 10, 115; *In Luc.*, 1, 17 *(inter, in); De excessu Satyri*, 1, 47 *(cum);* Inoc. I, *Ad Decent.*, n. 1, v. n. 3; Agust., *In Ps.*, 108, 18 *(in);* Oros., 7, 6, 7: *In unum undique ad novum imperatorem convenire.* Que también más tarde por *convenire ad* se haya entendido con frecuencia en el sentido de hallarse en el mismo lugar, es notorio; por ejemplo, *ad ecclesiam cathedralem;* v. Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisziplin*, 1883, 75; Langen, *Römische Kirche*, I, 172, n. 2. Tertuliano dice en *De Pudic.*, 21: *Ad omnem ecclesiam Petri propinquam.* Puller advierte que esta palabra se halla en la Vulgata 111 veces; 97 en el sentido de pertenecer á la comunión de alguno; 10 en el de estar de acuerdo, convenir, y 26 en el de pertenecer á alguno.

(3) *Die Einheit*, 269 (según Optato de Milevio); Wilmers, *De eccl.*, 224 y sigs.; Puller, *l. c.*, 29 y sigs.

(4) *C. Crescon.*, 3, 34, 38.

(5) Eus., *Hist. eccl.*, 5, 27, 7. Sobre *undique fideles*, v. Iren., *Adv. haers.*, 4, 36, 6-8; Agust., *In Ps.*, 49, 10; Eus., *l. c.*, 7, 4: αἱ πανταχόσε ἐκκλησίαι; 7, 5, 1: οἱ πανταχοῦ προεστῶτες. V. también el Can. 9 del Sínodo de Antioquía del 341 que se refiere á las metrópolis. Puller cita también el ejemplo de Virgi-

que San Ireneo fué movido á considerar la Iglesia romana como compendio de la Iglesia universal, no tanto por el concepto romano de la ciudad, como por ser ella la ciudad de San Pedro y San Pablo. Firmiliano deduce también de la carta de Esteban que los herejes estaban de acuerdo (convenire) entre sí respecto al bautismo. Igualmente se indica con este verbo el consenso de las Iglesias entre sí (Inocencio I). Por este motivo, el testimonio de San Ireneo es inexpugnable, y tanto más importante cuanto afirma la necesidad *(necesse est)* de que la Iglesia universal convenga en la fe con la romana. Esto no se explica sino admitiendo que ya la fe de la Iglesia romana se tenía por norma decisiva, y que numerosas Iglesias se dirigían á Roma para ser reconocidas (1).

16. Cipriano.—El primero que, no sólo testifica el primado del Obispo de Roma, sino que lo demuestra científicamente en relación con la unidad de la Iglesia, es San Cipriano. La *Sede Romana* es para él la cátedra de San Pedro y la Iglesia principal, la cual no solamente es *símbolo*, sino también principio de la unidad del sacerdocio y de toda la Iglesia (2). Cuando San Cornelio fué nombrado

---

lio, pero admite que *undique* puede tener la significación de *ubique;* pero es de opinión que los controversistas romanos dejan con frecuencia á un lado el contexto.

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 365, n. 1; *Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*, «*Sitzungsber. der kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1893, 939 y sigs. Otra bibliografía v. en Bardenhewer, *Patrologie*, 126. Contra Harnack, v. Chapman, *Rev. bénéd.*, 1895, 49 y sigs.; 1896, 385 y sigs.; Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandl.*, I, 12 y sigs. Sohm (*Kirchenrecht*, 380, n. 12) afirma que Harnack no ha interpretado todavía enteramente este pasaje, porque aun la compleja constitución de la Iglesia se deriva de Roma. «Si una Iglesia quiere aparecer cristiana, debe *convenir con la comunidad romana en la fe y en los mandamientos.*» Ehrhard (*Altchristl. Literat.*, 1900, 273 y sigs.) va contra Harnack, que halla el Principado en la original autoridad de la Iglesia apostólica para la consolidación de lo apostólico, pero también contra Chapman, el cual ve en el texto un testimonio directo para el Primado dogmático de Roma; según esto, Ireneo habla de un hecho, no de leyes. Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 191 *Beiträge*, II, 48; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 205 y sigs.; Franzelín, *De trad.*, 63; Scheemann, *Dissertatio de testimonio S. Irenaei*, ap. *Coll. Lacensis*, IV, 1873, VI y sigs.; Stierer, *Opp. Irenaei*, II, 269 y sigs.

(2) *Ep.* 59, 14; 43, 5; 55, 8; Peters, *Cyprian*, 262 y sigs.; O. Ritschl, *Cy-*

Obispo de Roma, escribía San Cipriano: «Cornelio ha sido nombrado obispo, porque el sitio de Fabián, es decir, el sitio de Pedro y el grado de la cátedra sacerdotal, estaba vacante [1].» Quien con él comulga, comulga con la Iglesia católica. Júzguese como se quiera el texto del cuarto capítulo, no enteramente seguro, el cual se refiere á la unidad de la Iglesia, es imposible, vistas otras muchas expresiones de San Cipriano, negar aquel famoso pasaje suyo: «Quien abandona la Sede de Pedro, sobre la que está fundada la Iglesia, ¿cómo puede confiar que está en la Iglesia?» Chapman ha dado una explicación muy plausible de estos dos textos.

Aunque Cipriano, en el mismo capítulo, parece que hace iguales á todos los Apóstoles, habla también de *un solo* episcopado, del cual cada uno de ellos posee una parte solidariamente; y aunque se dirige á los Papas como á hermanos y colegas, y considera á todos los obispos como sucesores de los Apóstoles, no lo hace sin advertir que quien no se atiene á la unidad, no se atiene tampoco á la fe. La unidad en la Iglesia capital de Roma no es, pues, simplemente un primado de honor, porque tal unidad, además de haber nacido de ella, existe solamente en unión con ella. Tal es la persuasión que el Santo no abandonó ni aun al entrar en polémica con Esteban, aunque por más de un respecto llegara á contradecir sus dos primeros puntos de vista. Igualmente, en otro pasaje [2], antepone á *Juan*, XX, 21-23, estas palabras relativas á los Apóstoles: «A Pedro, sobre el cual edificó el Señor la Iglesia, y sobre el cual quiso instituir y representar el origen de la Iglesia, le dió primeramente la potestad.» Ciertamente, Cipriano conserva á cada Iglesia su propia jurisdicción, prohibe huir á Roma y protege los propios derechos; pero todo esto en unión con Roma. Pedro, en *Mat.*, XVI, 18, no recibió el

---

prian, 92 y sigs., 225 y sigs.; Ernst, *Zeitscrift f. kath. Theol.*, 1893, 87; 1894, 473 y sigs.; Puller, *The primitive Saints*, 49 y sigs., 446.

(1) *Ep.* 5, 8. V. Pac., *Ep.* 3; Rösler, *Prudentius*, 311.

(2) *Ep.* 73, 7.

Apostolado antes que los otros, porque Apóstol era ya de antemano. Lo que Firmiliano escribe á Cipriano contra Esteban, (1) demuestra la alta posición del Obispo romano en aquel tiempo, por manera tanto más persuasiva cuanto, á pesar de tan fuerte oposición, la doctrina tradicional de la Iglesia romana se fué haciendo también en Africa poco á poco universal.

«El concepto ideal cipriánico de la unidad episcopal representada en la *cathedra Petri*, fué aceptado y cultivado sin envidia (!) en Africa (2).» Por esto se va contra la verdad cuando se afirma que á imitación de Cipriano, toda el Africa, Firmiliano de Cesárea, Dionisio de Alejandría y el clero contemporáneo, sostuvieron en general el sistema episcopal. Los obispos romanos, con los cuales sostenía Cipriano correspondencia, no necesitaban protestar contra la doctrina cipriánica respecto á la Iglesia, porque la Sede de Pedro era reconocida en la teoría y en la práctica. Aun las cartas del clero romano sede vacante demuestran que la Iglesia romana era reconocida entonces como madre de las Iglesias, pero también cumplía sus deberes con energía y fidelidad. «No tienen origen los derechos en la falsedad, sino en la energía y en el deber fielmente cumplido.» «Indudablemente, ella (la Iglesia romana) gozaba hacia el año 250 un reconocido primado de actividad universal y de observancia del deber. Faltaba todavía un fundamento dogmático ó histórico universalmente reconocido, de modo que con toda probabilidad era aun vacilante é incierto en Roma misma,» afirma Harnack, porque el presbiterado sostenía enérgicamente el Primado de la Iglesia romana en tiempo de sede vacante.

Es muy cómodo hablar de las «fantasías» y «simbolismo» de Cipriano (3); en cambio, es muy difícil hallar en él

(1) *Ep.* 75, 17. V. *Proleg. in Conc. Carthag. Halm*, I, 436 *(episcopus episcoporum)*; Chapman, *Rev. Bénéd.*, 1902, 364 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch*, III, ² 42; v. I, ² 348 y sigs., 410 y sigs.; *Briefe des römischen Klerus*, 36.

(3) Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 97 y sigs.; Puller, *l. c.*, 55 y sigs., 72 y sigs., 84 y sigs.

alguna inexactitud. Porque aunque se afirme que Cipriano discutió la cuestión relativa á la deposición de los obispos de León y Astorga tan sólo según los principios entonces recibidos en la Iglesia, «sin atribuir cierto peso de suprema instancia al juicio del Obispo romano,» y aunque en la cuestión de los obispos novacianos de Arles atribuyese al colegio de los obispos el derecho de examen, no por eso puede afirmarse que reconociese exclusivamente el sistema episcopal. Conviene añadir á todo esto sus declaraciones respecto á la Sede romana, las cuales se armonizan muy poco con la opinión de nuestros adversarios, como se demuestra por sus esfuerzos para encontrar en la cátedra fundada sobre Pedro, la que Cipriano nombra al lado de la de un Dios, de un Cristo, de una Iglesia, no la cátedra romana, pero sí la cátedra episcopal, que al par del altar se encuentra en toda Iglesia particular, fundada sobre Pedro solo, y que Pedro fué *el primero* que la obtuvo, para que de tal modo se manifestase la unidad de la Iglesia [1]. Pero como en otros pasajes declara Cipriano que la comunión con el Obispo romano es comunión con la Iglesia católica, el sentido permanece evidente. La Iglesia romana, no la Iglesia universal, forma el vínculo de la unidad.

«¿Qué se sigue de esto? Sin la Iglesia romana, sin la cátedra romana, la Iglesia no puede ni siquiera concebirse. Roma tiene una situación peculiar, que á ninguna otra comunidad pertenece. Si otra Iglesia cualquiera desaparece, la Iglesia será siempre Iglesia. Pero la Iglesia romana no puede desaparecer; Roma es la «cabeza» de la Iglesia; sin ella no habría ya Iglesia. *Sin comunión con Roma, no hay Iglesia;* sólo en comunión con Roma, la comunidad particular puede pertenecer á *la Iglesia*. Solamente tal persuasión de la antigua Iglesia católica de los siglos II y III, explica la inmensa potencia que la comunidad romana ha ejercido sobre todas las otras comunidades [2].» Es inútil

(1) *Ep.* 43, 5; v. 48, 3; 49, 2; 69, 5; 73, 2; Langen, *Römische Kirche*, I, 340. Contra Reinkens (*Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche*, I, 1873), v. Söder (*Der Begriff der Katholizität der Kirche*, 72 y sigs.).
(2) Sohm, *Kirchenrecht*, 382.

que se intente eludir tales consecuencias con la «símbólica,» cuando se está obligado á confesar que Cipriano, explicando *Mat.*, XVI, 18, «fundando una Iglesia sobre un Pedro,» dió la religiosa legitimación á la Iglesia católica de Occidente. «Los Papas, remitiéndose resueltamente al texto de *Mat.*, XVI, 18, interpretado al modo de Cipriano, se hicieron invencibles [1].» Por eso «dogmáticamente» no puede hacerse nada [2].»

17. Ambrosio.—San Ambrosio explica claramente en otros pasajes la tan citada frase: «Donde está Pedro, está la Iglesia,» refiriéndola á la dignidad del Papa en la Iglesia [3]. Y, en efecto, mientras á propósito del concilio de Aquilea, pone en guardia á los emperadores contra las intrigas de Ursino, les conjura á no permitir que la Iglesia romana, cabeza del orbe romano, y la santa fe de los Apóstoles, sean perturbadas, porque de ella emana el derecho de todos los miembros de la veneranda comunión [4]. Más aún; reserva á la Iglesia romana, como primera Iglesia de Occidente, la decisión de las controversias, cuando dice: «Aunque el mencionado concilio no se hubiese celebrado, ellos, según el derecho y la práctica de los mayores, como hizo Atanasio, de venturosa memoria, y, antes de él, Pedro de Alejandría y la mayor parte de los orientales, debían haberse sometido al juicio de la Iglesia romana, de Italia y de todo el Occidente.» Por tanto, Ambrosio expone clara y distintamente, en sus principios esenciales, el Primado del obispo romano.

Esta posición de San Ambrosio respecto al Primado romano es tanto más significativa cuanto el obispo de Milán, como hombre y como príncipe de la Iglesia, tenía tan gran reputación, que traspasaba los confines de su diócesis.

---

(1) Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 101 y sigs. Pero lo mismo se había hecho por parte de Tertuliano, Orígenes é Hipólito. Wilmers, *De eccl.*, 176 y sigs.

(2) Hoensbroech, *Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit*, I, [3] 1901, 4 y sigs.

(3) *Ps.* XL, 30; *De paen.*, I, 7, 33. V. *Katholik*, 1888, I, 133 y sigs.

(4) *Ep.* 11, 4; Newmann, *Entwicklung*, 180 y sigs.

Lo cual explica por qué razón los obispos de la Gallia meridional, que en otros tiempos se habrían dirigido á Cipriano y á Esteban para un arbitraje, se dirigiesen ahora á Ambrosio y á Siricio (390).

18. **Jerónimo. Agustín.**—Apenas hay necesidad de un testimonio posterior, porque en los siglos IV y V, el Primado fué tan clara y prácticamente reconocido y ejercitado, que no puede menos de verse el resultado de toda la evolución anterior. Limitémonos á San Jerónimo y San Agustín. Verdad es que las cartas de San Jerónimo al Papa Dámaso no son muy apreciadas por los adversarios, que las tachan de adulatorias; pero los que tienen en gran aprecio sus francos juicios respecto á la jerarquía, no podrán rebajar á San Jerónimo al nivel de un adulador. Si mostró tan gran reverencia á la Santa Sede, no fué por «servil adulación al Papa,» sino por «absoluta devoción á la Sede romana [1].» Lo que escribe es puro efecto de profunda convicción y de reconocimiento de la fe común: «Lejos de mí toda veleidad de captarme la gracia del Pastor Supremo Romano; hablo solamente con el sucesor del pescador, con el discípulo de la Cruz.» «Mientras yo no sigo á ninguno antes que á Cristo, me uno con tu Santidad, es decir, con la silla de Pedro; yo sé que sobre esta piedra se ha edificado la Iglesia. El que fuera de esta casa coma el cordero, perecerá en el diluvio... Quien contigo no recoge, dispersa, es decir, quien no pertenece á Cristo, pertenece al Anticristo.» Aun si Roma fundase una nueva fe después de la nicena, ¡él la seguiría! [2] Se comprenderá este lenguaje con sólo pensar que el Santo estaba profundamente entristecido al contemplar los males que la herejía había producido á las Iglesias de Oriente; sobre

---

(1) Zöckler, *Hieronymus*, 73. Más desfavorablemente, Puller, *The primitive Saints*, 162 y sigs., 309 y sigs., 350 y sigs. Ello explica también fácilmente la «famosa expresión»: «Entre los Doce fué escogido uno, á fin de que, constituyéndose en cabeza, se eliminase la ocasión de los cismas» (*Adv. Iov.*, 1, 20), de la cual se dice que expresa de la manera más acomodada el concepto de los fieles de aquel tiempo (*Janus*, ² 11).

(2) *Ep.* 15 (57), 2; 16; *In Is.*, 4, 6.

todo deploraba el cisma de Melecio en Antioquía. Aunque él se encontraba en Oriente, quiso consultar la fe alabada por la boca del Apóstol y la cátedra de Pedro. Después que una malvada descendencia ha disipado la herencia, sólo en la Sede Romana puede encontrarse intacto el legado de los Padres. «Vosotros sois la luz del mundo, vosotros la sal de la tierra, vosotros los vasos de oro y de plata.» Los mismos sentimientos expresa San Jerónimo respecto á la «fe romana,» al combatir la herejía de Orígenes (1). No es verdad que San Jerónimo solamente «de joven» pensara así. No obstante esto, es difícil de explicar por qué las griegos (Basilio) juzgaron de otra manera el cisma meleciano.

San Agustín se atiene á la cátedra de la Iglesia romana, sobre la cual se sentó Pedro, y hoy se sienta Anastasio (2). A ésta hace seguir la cátedra de Jerusalén con Santiago. También dice que el obispo de Cartago, revestido de autoridad en una ciudad tan grande y famosa, tenía tanto menos que preocuparse de la multitud conspiradora cuanto en más estrecha amistad se sentía unido con la Iglesia romana, en la que siempre floreció el principado de la cátedra apostólica, y con las demás regiones, de las cuales había pasado á Africa el Evangelio (3). Para San Agustín, la cátedra romana es la cátedra apostólica. En la decisión de la Sede Apostólica encuentra la fe segura y clara, de la que á ningún cristiano le es lícito alejarse. En las controversias, así donatistas como pelagianas, los africanos se apoyaban, no sólo en las demostraciones sacadas de la Escritura y de la Tradición, sino también en la sentencia del Papa, del Presidente de la Sede Apostólica. La oposición á la Sede Romana se consideraba como oposición á la cátedra de Pedro. En cuanto Roma hablaba, la causa se consideraba fallada (4). La conceptuosa frase no

(1) *C. Ruf.*, 1, 1.
(2) *C. liter. Petiliani*, 2, 51, 118.
(3) *Ep.* 43, 3, 7; 176, 5; 190, 1, 1; 6, 22, 23; 194, 1.
(4) *Ep.* 186, 2, 28 y sig.; 190, 6, 22; 191, 2; *C. duas ep. Pelag.*, 2, 3, 5; *Sermo* 131, 10: *Inde* (esto es, *a sede apostolica) etiam rescripta venerunt.*

es en verdad del todo auténtica, pero «la autoridad de la Sede Romana es tan magnificada en el discurso (130), que debe decirse que también un genuino romanista habría podido escribir las palabras *que á ella se refieren*, si bien, en comparación con todo el resto de *su* doctrina, constituyen *cierta* anomalía.» Optato, tratando de la unidad externa, va aún más allá que San Agustín, en cuanto habla de una sede episcopal única, que fué conferida al Príncipe de los Apóstoles, San Pedro, y á sus sucesores. Fuera de la unión con la Sede Romana no hay ortodoxia (1).

El legado papal Filipo dió gracias á los Padres de Efeso, porque «los santos miembros se habían unido á la santa cabeza, sabiendo bien que Pedro es el cabeza de toda la fe y de todos los Apóstoles». «Nosotros no podemos—dice Crisólogo—decidir las cosas de fe sin el asenso del Obispo romano.» Los obispos de Arles escriben á San León que la santísima Iglesia de Roma, por medio del bienaventurado Apóstol San Pedro, posee el primado sobre todas las Iglesias del mundo entero (2).

Causa finita est: utinam aliquando finiatur error! Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 160 y sigs., 181 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 302 y sigs., 322 y sigs.; Schwane, *Dogmengesch.*, II, 682 y sigs. Döllinger-Friedrich (*Janus*, ² 12) remite, por lo contrario, á lo escrito acerca de la unidad de la Iglesia, en donde, como en Vicente de Leríns, nunca se habla de Roma. Pelagio I alababa á Agustín por haber puesto el fundamento de la Iglesia en la Sede Apostólica. Pero esto no excluye el susodicho texto. Agustín observa expresamente que intenta referirse á los escritos reconocidos por ambas partes.

(1) *De schism. Don.*, 2, 2, 4 y sig. Sobre esto, Reuter, *Ausgewählte Scriften*, 81 y sigs ; Schwane, *l. c.*, 680 y sigs. Arnold (*Cäsarius von Arelate*, 231) atribuye á los decretos del Sínodo de Agda (506) un notable carácter romano-católico, pero sin «proclamación de la monarquía é infalibilidad pontificia, cual al mismo tiempo era proclamada en Italia por Enodio y por los que pensaban como él». Sería la antigua doctrina cristiana de San Jerónimo, á saber, que todos los obispos son sucesores de los Apóstoles, iguales entre ellos en dignidad y caracteres de oficio. Pero el sínodo no tuvo ocasión de expresarse sobre esto.

(2) Mansi, *Conc.* IV, 1290; León, *Ep.* 25, 65, 3; Grisar, *Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im 6 Jahrhund.*, «*Zeitsch. f. kath. Theol.*» 1890, 447 y sigs.; Schmitz, *Der Primat in der Kirche Galliens und der sechste Kanon des Nicänums:* «*Katholik*», 1887, I, 39 y sigs., 189 y sigs. El vicariato de Arlés; *Hist. Jahrb.*, 1891, 7 y sigs., 526 y sigs. Sobre Avito de Viena y Cesáreo de Arlés, v. *Realenzykl.*, II, ³ 320; Arnold, *Cäsarius von*

19. **El Oriente sobre el Primado.**—Hemos visto más arriba que en Oriente la Iglesia de Roma era reconocida también como presidente de la sociedad del amor. Este reconocimiento fué proclamado frecuentemente en lo sucesivo [1]. Así, para tratar la cuestión de la Pascua, fué el viejo Policarpo á Roma, no Aniceto á Esmirna. El mismo viaje emprendió (hacia el año 180) Abercio de Hierápolis, cuyo testimonio en favor del Primado está comprobado por su inscripción recientemente descubierta. Es verdad que Policarpo de Efeso y el Papa Víctor en Roma no pudieron entenderse, pero Víctor mantuvo firmes sus derechos á la Sede de Pedro, y más tarde el rito romano prevaleció en todas partes. En la edad sucesiva se hizo uso constante que los negocios más importantes fuesen sometidos á la decisión de la Sede Romana. San Atanasio, que buscó en Roma protección y justicia, refiere que un antecesor suyo en la silla patriarcal de Alejandría, esto es, Dionisio el Grande, acusado ante el papa homónimo Dionisio, por ciertas expresiones inexactas que se le escaparon en la polémica sabeliana, se justificó ante éste [2]. De las cartas que nos han llegado, resulta que el patriarca de Alejandría reconocía en la Sede de Pedro por lo menos un tribunal superior para la fe y el derecho, lo cual está conforme con el acto de Cirilo de Alejandría, quien declara que se dirige á Celestino Papa, porque es antigua costumbre de las Iglesias el darle parte de todo, especialmente de lo que respecta á la fe. El emperador Teodosio dió en el año 380 el edicto en que designa á la Iglesia católica (nicena) como la ver-

---

Arelate, 273 y sigs.; Babut, *La date du Concile de Turin et le devéloppement de l'autorité pontificale au 5 siècle*, «*Rev. histor.*», 1905, 57 y sigs.

(1) Duchesne remite también á la literatura clementina originaria de Siria, que celebra la autoridad de Clemente Romano.

(2) *De sent. Dion.*, 13; *De syn. Nic.*, 26; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 255; Möhler, *Athanasius*, I, 325; Cir., *Ep. ad Coelest.;* Mansi, *Conc.* IV, 1011. Sobre la inscripción de Abercio como prueba del Primado, v. *Katholik*, 1891, II, 263 y sigs.; *Römische Quartalschrift*, 1894, 320 y sigs.; Wilpert, *Fractio panis*, 1895, 103 y sigs. Más reservado es Wehofer (*Römische Quartalschrift*, 1896, 61 y sigs.), el cual para βασίλεια y βασίλισσα rechaza el simbolismo. Por lo contrario, G. de Sanctis, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, 673 y sigs.; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I 249 y sigs.

dadera religión, que deben reconocer todos los pueblos regidos por su suave cetro. El exordio dice así: «Queremos que (todos los pueblos) vivan en la misma religión, esto es, en la religión que, continuada hasta hoy, prueba que fué transmitida á los romanos por el Apóstol San Pedro, y que es observada por el papa Dámaso y por el obispo Pedro de Alejandría, hombre de santidad apostólica (1).» Este edicto se hizo ley general en todo el imperio, y de él data Sohm la supremacía jurídica del Papa sobre toda la Iglesia.

También la Iglesia oriental escribe al Papa Simaco: «Diariamente te instruye el Apóstol para que apacientes las ovejas que en todo el mundo te son confiadas (2).» Mientras Cirilo de Alejandría da regularmente al Patriarca constantinopolitano el título de *colega en el sacerdocio* (συλλειτουργός), al Papa Celestino le llama padre (πατήρ), con cuya santidad está en comunión la tradición de las Iglesias. También el concilio de Efeso llama á Celestino πατήρ ἡμῶν καὶ συλγειτουργός. Teodoreto, como ya antes lo habían hecho Atanasio, Crisóstomo, Basilio, Flaviano, Eusebio, Dorileo (3) y otros, apela, en un conmovedor escrito, al Papa, reconoce su Primado y le ruega que dé ayuda á la Iglesia de Dios estremecida por las tempestades: «Pero yo espero la sentencia de Vuestra Sede Apostólica, y ruego y conjuro á Vuestra Santidad, para que á mí, que apelo á vuestro recto y justo tribunal, me venga en ayuda y me permita llegar á Vos y demostrar que mi doctrina es conforme á la apostólica.» «Espero vuestra decisión. Ordenadme acatar

---

(1) *Cod. Theod.*, 16, 1, 2; Sozom., *Hist. eccl.*, 7, 4; *Cod. Iust.*, 1, 1, 1; Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 95.

(2) Mansi, *l. c.*, VIII, 221; Cir., *Ep.* 11.

(3) Harnack (*Dogmengesch.*, I, [3] 454, n. 2) dice: «No son meras adulaciones, ni sólo valiosas, á partir del siglo V, las memorables palabras contenidas en la apelación, recientemente descubierta, de Eusebio de Dorileo á León I (*Neues Archiv.*, XI, 2, 364 y sigs.): Siempre la Sede Apostólica tuvo por principio apresurarse á defender á los injustamente perseguidos, proteger á los que se hallan mezclados en inevitables conflictos de partido, á levantar á los que yacen en el suelo, según vuestra voluntad; la razón de esto es que os atenéis á lo justo, conserváis la fe inescrutable en Nuestro Señor Jesucristo, y profesáis un afecto sincero aun a todos los fieles cualesquiera que sean que llevan el nombre de Cristo.»

vuestro juicio y lo acataré.» «Ruego á Vuestra Santidad... dignifique con su celo y solicitud mi ancianidad, atormentada por calumnias y perseguida sin motivo; pero sobre todo cuide también de la fe insidiosamente atacada, y conserve intacta á las Iglesias la herencia paterna [1].»

De las numerosas cartas de los griegos al Obispo romano resulta que no solamente se consideraba á Roma como la capital del Occidente, sino que también se esperaba del Obispo Romano, en virtud de sus plenos poderes, la decisión en última instancia de todas las controversias [2]. «La reputación del Obispo Romano en Oriente fué creciendo desde el principio del siglo IV hasta la mitad del V, y se mantuvo en vigor hasta el tiempo de Justiniano; pero entonces empezó á decaer su importancia de hecho, y, por consiguiente, prescindiendo de los acontecimientos ocurridos hacia el año 680 y de los primeros decenios después, fué siempre disminuyendo; pero nunca se extinguió del todo [3].»

20. Celos de la Nueva Roma.—Es cierto que la *Nueva Roma* trató de igualarse cuanto le fué posible á la antigua en autoridad, y pretendió derivar el Primado de la importancia política de la capital. Pero sin razón se alega contra el Primado el canon 6 del Niceno, porque en él está simplemente regulada la potestad patriarcal [4]. Del mismo

---

(1) *Ep.* 113, 116, 118; Hefele, *Konziliengesch.*, II, 290; Harnack, *l. c.*, I,² 682; II,² 341, 354; III,² 135. Sobre el juicio de Teodoredo acerca la epístola dogmática de León I, v. también Reuter, *Augustinische Studien*, 226 y sigs. Sobre Basilio: Ernst, *Basilius' der Gr. Verkehr mit den Okzidentalen*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1895, 626 y sigs.; Wittig, *Basilius der Gr. über Rom.* «*Akten d. fünften internation. Kongresses kath. Gelerht.*», 1901, 293 y sigs.; Puller, *The primitive Saints*, 297 y sigs.; Régnon, *Études de théol. positive de la S. Trinité*, 1892, 190 y sigs.

(2) V. contra Langen (*Römische Kirche*, I, 515) á Harnack (*Dogmengesch.*, II,² 262, n. 1). El mismo autor defiende (II,² 102, n. 2) la autoridad de la Sede Romana según los griegos del siglo IV, contra Janus, Rade y Puller. V. *Dogmengesch.*, II,² 100, n. 1.

(3) Harnack, *l. c.*, II,² 103, n. 1.

(4) Hefele, *Konziliengesch.*, I, 397, 401 y sigs. Otros (van Espen, Löning, Hinschius y Friedberg) ven en ello la extensión de la potestad metropolitana á más vasto territorio. Contra estos dos conceptos, Sohm, *Kirchenrecht*, 399 y sigs. Las llamadas Iglesias poseen un primado que tiene fuerza *jurí-*

modo, las palabras de la traducción latina *Ecclesia romana semper habuit primatum*, así como la afirmación contenida en un edicto de Valentiniano II de conformidad con Teodosio II, á saber: «Puesto que la supremacía de la Sede Apostólica ha sido confirmada por el mérito de San Pedro, Príncipe de la dignidad episcopal, por la autoridad de la Iglesia de Roma y la sentencia del santo sínodo, ninguno se atreva á aprender algo ilícito contra la autoridad de esta Sede (1),» y el proemio del canon de Calcedonia: *Quod ecclesia romana semper habuit primatum*, deben referirse á la preeminencia de la Iglesia patriarcal romana. Como quiera que sea, del fundamento de estas actas resulta una prelación de la Sede Romana, y en último resultado, debe advertirse que los dos legados romanos en el primer concilio general fueron los primeros en suscribirlo después de Osio (2).

El sínodo de Constantinopla del año 381 reconoce á la Iglesia constantinopolitana, no sin una puntada contra la sede alejandrina, sólo un primado de honor después de Roma. Pero de este concilio solamente el símbolo fué sancionado por Roma. El canon tercero no fué al principio conocido oficialmente por los romanos. Todavía fué más lejos el Concilio de Calcedonia, en cuanto que, fundándose en la importancia de la Roma antigua y de la nueva, y refiriéndose al segundo concilio general, atribuyó al Patriarca de Constantinopla el segundo grado (3). Es de notar que los dos sínodos pusieron el Primado en relación con la grandeza de la ciudad, porque no podía encontrarse ótro punto de semejanza con Constantinopla. Pero los legados pontificios protestaron pronto de todo esto, de modo que, aun prescindiendo de la falta de confirmación por parte del Papa, no puede considerarse como canon de un concilio general. Esta negativa no es un «peligroso ejem-

---

dica sobre su provincia, mientras el simple metropolitano está sujeto á las «decisiones de los grandes sínodos».

(1) León, *Ep.* 11, 55, 110; Harnack, *l. c.*, II, 2 365 y sigs.

(2) V. Hefele, *l. c.*, I, 2 40 y sigs., 302; Funk, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 4 1902, 162 y sigs. Contra Hefele, Loofs: *Realenzykl.*, VIII, 3 378.

(3) *Can.* 28. V. Teodor., *Ep.* 113.

plo [1].» sino una consecuencia de la constitución de los concilios generales. El Papa León se opuso pronto resueltamente.

León, con su célebre carta, había prevenido dogmáticamente la decisión del Concilio Calcedonense, como ya había hecho Celestino antes del Concilio Efesino. Este último se regocijó mucho del escrito de Celestino y declaró recto el juicio de él, gracias al nuevo Pablo Celestino, al nuevo Pablo Cirilo. Lo mismo acaeció en el Sínodo de Calcedonia, cuya preparación es como nunca apta para mostrar la autoridad del Papa en Oriente. En su carta sinódica dió gracias al Papa por su enseñanza. Lo habían tomado por guía los obispos; y así como la cabeza rige los miembros, así León, por medio de sus representantes, tuvo la hegemonía sobre todos los reunidos. Mas, á pesar de esto, León no se dejó inducir á aceptar el canon 28, porque no hay edificio sólido sino sobre la piedra que Dios puso por fundamento. De Constantinopla no puede hacer una sede apostólica ni la santidad de su obispo ni la grandeza de la ciudad [2]. Y «pronto las nuevas luchas dogmáticas pesaron de tal modo sobre el obispo constantinopolitano Anatolio, que lo indujeron á retirar el canon recriminado y á solicitar de nuevo la amistad de León, que también consiguió conservar.» Justiniano, en el año 533, en un edicto al obispo «ecuménico» de Constantinopla, celebra al santísimo Papa de la Roma sacerdotal y patriarcal, porque él es la cabeza de todos los santísimos sacerdotes de Dios, y todas las herejías han sido abatidas por la recta sentencia de su venerable trono. Esto, en el mismo año, dió ocasión á Juan para retrotraer el origen del Primado al Príncipe de los Apóstoles.

21. La grandeza de la ciudad no basta para explicar el poder del Primado. Pretensiones de los Papas. Julio. Bonifacio I. Siricio.—León protestó con ra-

(1) Hase, *Polemik*, 135; v. por lo contrario Hefele, *l. c.*, II, 531, 563.
(2) *Ep.* 104, 3; 115, 1; 116, 2; 117, 1; Greg., *Ep.* 5, 18 y sigs., 7, 4; Belarm., *De rom. Pontifice*, 2, 31 y sigs.; Mommsen, *Corp. iur. civ. fragm.*, 12.

zón contra la hipótesis de los griegos posteriores, á saber, que el poder de la capital política del mundo era la única, ó por lo menos la que en mayor medida había procurado al sucesor de Pedro su cargo privilegiado. Presentada antes, esta objeción ni siquiera hubiera sido digna de examen. Porque ¿por ventura fué útil á los obispos de Roma, en tiempo de las persecuciones, el poder material de la ciudad? No obstante esto, ya entonces ejercieron oficio de pastores y de jueces supremos sobre toda la Iglesia. De la misma Roma, de donde salieron los edictos de sangre de los emperadores, procedieron las pacíficas palabras del sucesor de San Pedro; y fueron acogidas, aun en los momentos en que la Roma imperial perseguía la religión cristiana. Los Papas, como ocurre siempre desde Clemente, podían confiarse solamente á Pedro y Pablo, á la sucesión apostólica, á la asistencia divina. Sólo con esta «aureola sobrenatural» se explica su potencia sobre todo el orbe cristiano. Si después la Iglesia romana y sus obispos supieron aprender, en parte, el arte de gobierno de Roma y aprovecharse de las ventajas de la ciudad capital, y si con ardor y constancia emprendieron la consecución del bien universal, esto contribuyó á hacer más rápido el reconocimiento de su autoridad [1]. La grandeza de la metrópoli ya en Ireneo no figura sino en segunda línea. Si Cipriano reconoció una vez la preeminencia de Roma á causa de su grandeza [2], esto fué dicho «sin ningún prejuicio,» porque él, en aquella carta al amigo Cornelio no quería mostrar con esto más que el afán de Novato.

Los Papas mismos se han referido á *San Pedro* ó á San Pedro y San Pablo, pero nunca, hecha una sola excepción [3],

(1) También Sohm (*Kirchenrecht*, 378 y sigs.) reconoce, en verdad, que la comunidad romana en los tres primeros siglos era la Iglesia directora, pero trata de explicarlo por su grandeza y con sus medios rentísticos. Puller por lo menos admite que ya antes de la segunda mitad del siglo II se hicieron valer otras causas. V. Grisar, *Gesch. Roms und der Päpste*, I, 247 y sigs.

(2) *Ep.* 52, 2.

(3) Greg., *In Reg.*, 1, 5 (*Opp.*, III, 2, 250). V. también las pinturas de las catacumbas: Bougaud, *Los dogmas del Credo*, pág. 54 y sigs.

á San Pablo solo. Calixto es el primero que vemos que alega á *Mat.*, XVI, 18, para legitimar su «imperioso edicto [1]». Esteban hizo lo mismo. El anónimo autor del *De aleatoribus*, que ya Harnack atribuyó al Papa Víctor, y que pertenece ciertamente á un papa del siglo III ó del IV, empieza aludiendo al origen del legítimo Apostolado sobre el cual fundó Cristo su Iglesia. Pero hasta entonces, los Papas podían alegar también, para confirmar su Primado, las consultas y preguntas que les hacían de todas partes de la Iglesia. Puesto que los honores de los emperadores y la protección del brazo secular se añadieron mucho más tarde, los Papas posteriores no tuvieron necesidad de referirse á San Pedro, casi por vergüenza de tener que reconocer que su privilegiada condición provenía de la potencia del Estado.

Julio I (337-352) escribía á los eusebianos, que habían depuesto á San Atanasio en Antioquía y enviado legados al Papa, pero que citados á comparecer se habían evadido diciendo que la autoridad de un obispo no había de medirse por la grandeza de la ciudad, y que todos eran iguales en el honor: «¿No sabéis acaso que es costumbre escribirme primero á mí, para que de aquí (ἔνθεν), como es justo, parta la decisión? Por eso, si tal acusación se ha hecho contra un obispo, convenía trasladarla á nuestra Iglesia [2].» Sobre esto dice Sócrates: «Ni Julio, el obispo de Roma, estaba presente, ni otro ocupaba su lugar. Además, también un canon eclesiástico establece que las Iglesias pueden dar leyes, sin el consentimiento del obispo romano.» El sínodo de Sardes (344) reconoce que los obispos de toda la provincia envían reseñas de cabeza, esto es, á la Sede de Pedro [3], y en ciertos casos apelan á él contra los

(1) Turmel, *Hist. de la théol. pos.*, 1904, 168 y sigs. Grill (*Der Primat*, 79), valiéndose de combinaciones muy frágiles, llega á la hipótesis de que el papa Víctor había interpolado el pasaje, de modo que con razón en la cúpula de la primera iglesia de la cristiandad romano-católica se halla escrito: «Es... su propiedad»!

(2) Atan., *Apol. c. Ar.*, 35; Sóc., *Hist. eccles.*, 2, 8, 17; Möhler, *Athanasius*, II, 66 y sig., 73 y sig.

(3) Hefele, *Konziliengesch.*, I, 543 y sig., 573, 611; Sohm, *l. c.*, 415; Lan-

sínodos. Verdad es que estaban en mayoría los obispos occidentales, pero su decreto sería inexplicable, si no se hubiera apoyado en la organización eclesiástica. En efecto, en aquel tiempo no era fácil «trastornar toda la teoría y práctica del gobierno eclesiástico» (Puller).

Dámaso (366 384) es considerado como el Papa más insigne del siglo IV. Merced á la tremenda lucha contra los herejes, tuvo no pocas ocasiones de defender el bien de la Iglesia y el Primado. Declaró sin autoridad alguna el concilio de Rímini, ya rechazado por Liberio, porque le faltaba la aprobación del Obispo de Roma, cuyo juicio debía pedirse por adelantado, y la de Vicente de Capua y de otros obispos. También exigió que todos se sometieran á los decretos del concilio de Roma (369). El Obispo Ausencio de Milán fué depuesto, y Dámaso se hizo obedecer en Constantinopla y en Antioquía. El apolinarismo fué rechazado por «juicio de la Sede Apostólica.» Prisciliano reconoce «el grado supremo, que es el primero entre todos.» Basilio y otros griegos, en vista de los terribles trastornos de Oriente, piden auxilio á Dámaso. También fué Dámaso quien animó á San Jerónimo para que tradujera la Biblia, y al propio tiempo redactó el primer catálogo eclesiástico de los Libros Santos. Su carta á Paulino [1] de Macedonia nos lo presenta tan atareado contra las herejías de Oriente, que necesariamente hay que concluir que su autoridad era universalmente reconocida. Aunque San Jerónimo, «que siempre adula á Dámaso,» hubiese escrito esa carta, la cual «expresa la conciencia del propio poder por parte del sucesor de Pedro» (Harnack), el hecho en sí entrañaría mucha importancia.

Siricio (384-399), que abre la serie de las Decretales, escribe á Himerio: «Por respeto á nuestra dignidad, no nos es lícito disimular ó callar algo, porque á nosotros más que

---

gen, *Römische Kirche*, I, 789. Contra los impugnadores del canon de Sárdica, v. Funk, *Hist. Jahrb.*, 1902, 497 y sigs.; 1905, 1 y sigs.; Turner, *The Journal of Theol. Studies*, 1902, 370 y sigs.

(1) Teodor., *Hist. eccles.*, 5, 11; Harnack, *Dogmengesch.*, II,[2] 271, n. 2; Grisar, *Gesch. Roms und der Päpste*, I, 257 y sigs.

á ningún otro nos incumbe el celo por la religión cristiana. Nos llevamos el peso de todos los que están cargados, ó mejor, lo lleva el Apóstol San Pedro, quien, como confiamos, en todo nos vigila y protege, como herederos de su ministerio.» El fundamento de la piedra apostólica, sobre la cual edificó Cristo la Iglesia universal, le confiere el derecho de supremo legislador. Siricio habrá emitido con esto la «primera decretal pontificia» y habrá aumentado la «plenipotencia papal;» pero también es necesario advertir que aun el mismo Crisóstomo, escribiendo á Inocencio I, reconoce al Obispo Romano el cuidado de todas las Iglesias.

Atanasio (399-401) escribe á Juan de Jerusalén, que él no dejará de velar por la fe evangélica en su pueblo, ni de exhortar por carta, todo cuanto pueda, á los miembros de su cuerpo esparcidos por las diversas regiones de la tierra. La semblanza de la cabeza y del cuerpo está tomada del Apóstol, y deja ver claramente el concepto del «Vicario de Cristo.»

22. Inocencio I. Zósimo. — También Inocencio I (401-417) contribuyó en gran manera al desarrollo de la potestad del Primado. En toda ocasión proclamó é hizo respetar su Primado sobre toda la Iglesia, que él fundaba en la terminación de San Pedro en Roma. «Si en Dámaso, Siricio y Anastasio se descubren solamente las primeras líneas del edificio de la potestad posterior pontificia, en cambio, en Inocencio vemos ya revelado á grandes rasgos en el libro de la historia el croquis de la fábrica que se eleva lentamente, pero sin cesar [1].» Nótese, por otra parte, que Inocencio fué solicitado para dar sus decisiones tanto por el Oriente (Crisóstomo, Alejandro de Antioquía) como por el Occidente. Lo que ya vimos á propósito de los tumultos arrianos, reaparece ahora en las controversias pelagianas.

Por eso escribe él á los obispos del concilio de Milevi

(1) Langen, *Römische Kirche*, I, 666; Sohm, *Kirchenrecht*, 418 y sigs.

(417): «Especialmente cuando se trata de la constitución de la fe, creo yo que todos los hermanos y nuestros coobispos, se remitirán, como vuestra gracia ha hecho, á Pedro, esto es, á aquel que ha heredado su nombre y su honor, lo cual en el mundo entero puede ser de común utilidad á todas las Iglesias.» Lo mismo les recuerda á los obispos del Concilio de Cartago (417). «No por un pensamiento humano, sino divino, han deliberado los Padres que todo... sea primero llevado al conocimiento de la Santa Sede, á fin de que por medio de toda su autoridad, se dé fuerza á la recta sentencia, y las otras Iglesias tomen lo que deben ordenar.» En sus cartas á Exuperio, Vitricio, Decencio y otros, requiere que se conformen con el rito romano, para que las otras Iglesias de Italia, Galia, España, Sicilia y Africa tengan de Roma su origen. También otras noticias históricas confirman esta afirmación [1].

Zósimo (417-418), que se había dejado engañar por las profecías de fe de Pelagio y Celestio, escribe á los obispos de Africa: «Aun cuando la tradición de los Padres ha atribuído á la Santa Sede tan gran autoridad, que ninguno se atreve á poner en tela de juicio sus decisiones, y la ha protegido siempre por medio de cánones y reglas, y aunque la vigente disciplina demuestra hoy también la debida reverencia al nombre de Pedro, del cual proviene... Nos, á pesar de esto» etc. Todo ello demuestra al mismo tiempo que los africanos conocían sus derechos y los defendían, pero que también defendían el Primado de Roma. Bonifacio I (418-422) afirma que las grandes Iglesias de Oriente siempre consultaron á la Iglesia de Roma.

23. Los Concilios Ecuménicos. Gelasio. León. Los Emperadores.—Respecto á los Concilios Generales, la cosa era diferente, porque el Papa estaba representado en ellos por legados propios. Sin embargo de esto, es muy probable que más tarde tuviese lugar, en una ú otra forma, una *aprobación* de su parte. Gelasio dice «que la decisión

(1) Puller, *The primitive Saints*, 155 y sigs., 178 y sigs.; Gebhardt, *Die Bedeutung Innocenz' I für die Entwicklung der päpstl. Gewalt*, 1901.

de cualquier concilio que haya sido sancionada por el asentimiento de la Iglesia entera, ninguna otra sede está más obligada á seguirla que la primera, la cual confirma también todo sínodo con su asidua observancia, conforme al propio Primado, que ya el Apóstol San Pedro obtuvo de la boca del Señor, pero que también en lo sucesivo lo ha mantenido siempre y lo mantiene la Iglesia [1].» En la misma carta sostiene también Gelasio el *derecho de apelación* á Roma por parte de todos los cristianos. Toda causa pertenece en última instancia solamente á la Sede Apostólica, por lo que se refiere á la religión; y no hay ninguno en la tierra, por poderoso que sea, si es cristiano, que se atreva á arrogarse este derecho. No es vana la palabra de Dios, que aseguró que la confesión de Pedro nunca será superada por las puertas del infierno. En su segundo tratado dice que en Nicea, de conformidad con *Mat.*, XVI, 18 y sigs., *Luc.*, XXII, 32, y *Juan*, XXI, 17, Roma fué reconocida como primera sede.

También León, para el que la Sede Apostólica está inconmoviblemente fundada sobre la piedra de Pedro [2], explica con toda propiedad la *elección* de Roma para sede de la cátedra de Pedro. Tácito dice en cierto pasaje que en Roma se había dado cita la hez de todos los países. La ciudad de la corrupción, dice León, necesitaba antes que todo un saneamiento. «Allí había que combatir las opiniones de la filosofía, confundir la vanidad de la sabiduría terrena, destruir el culto de los demonios, desterrar todos los sacrificios impíos; allí, donde la superstición había reunido con el mayor cuidado cuanto el error de las mil caras ha podido nunca inventar [3].» De esto puede deducirse fácilmente el real influjo de la capital del mundo sobre

(1) Gelas., *Ep.* 26, 3 5; c. 10, 9; 4, 5; 14; *Tract.*, II; Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandl.*, I, 39 y sigs.; Rohr, *Theol. Quartalschr.*, 1902, 110 y sigs. En cuanto á las declaraciones de los Papas acerca el propio primado, v. Grisar, *Gesch. Roms und der Päpste*, I, 251 y sigs., 283 y sigs.; *Coll. Lacensis*, VII, 239 y sigs.; Schrader, *De unit. roman. eccl.*, I, 68 y sigs.

(2) V. también la carta de los 19 obispos galos á León y su respuesta (65-66).

(3) *Serm.* 82, 3.

la autoridad de la Sede Romana. Los emperadores reconocieron también el Primado según el concepto político. Ya de Aureliano nos relata Eusebio que decidió contra Pablo de Samosata que la casa episcopal se asignase á aquel con el cual estuviesen en comunión los obispos de Roma y de Italia [1]. El Primado fué introducido en el código por medio de Valentiniano III (455). Pero de esto no se sigue que tenga un fundamento puramente imperial, no eclesiástico, sino que á éste se añadió el reconocimiento, por cierto muy importante, del Estado. En la *lex romana visigothorum* del 506 no fué inserta esta novela; y menos en los cánones del concilio de Agde (506).

Ni en tiempo de las persecuciones, ni en tiempo de la paz, cuando la capital del mundo fué trasladada al Bósforo, no fué la potencia política de Roma la que dió el impulso decisivo á la grandeza del Papado. Las Iglesias, que habían conquistado mayor autonomía, no se habrían sometido tan fácilmente á la dominación de Roma, si la «teoría dogmática,» rechazando toda demostración empírica, hubiese sido contraria á aquel sistema romano de la Iglesia al cual la comunidad romana había cooperado más que las otras [2]. Pero precisamente cuando declinaba la Roma política, después de la conquista de Alarico (410), la Roma eclesiástica tomó nuevo vuelo. Los cristianos de todas las naciones dirigían á Roma sus miradas.

24. El título de Papa.—Con esta evolución se relaciona también el hecho de que al obispo de Roma se le fué reservando poco á poco el título de Papa (πάπας, πατήρ). Al principio sólo servía este título para designar la relación de maestro á discípulo, y lo encontramos en el mundo antiguo, en todo el Oriente y en Grecia. El antiguo uso oriental pasó al Antiguo Testamento y al Nuevo, y de allí se introdujo en la Iglesia cristiana. Especialmente los obispos fueron llamados padres, *papæ*. Ireneo, Tertuliano,

(1) *Hist. eccl.*, 7, 30, 19.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 412. Por lo contrario, *l. c.*, 70 y sigs., 84 y sigs.

Cipriano y otros usaban ya este nombre. En los siglos IV y V fué muy usado, así en Oriente como en Occidente [1]; y lo encontramos con frecuencia en las cartas de San Jerónimo y en los escritos de San Agustín. Hacia el siglo VI empieza á limitarse poco á poco al obispo de Roma, y á usarse la palabra papa como designación del cargo en sí. Esto se ve por primera vez en Ennodio [2], y después en Casiodoro. Tal uso se hace constante en el siglo VIII; sin embargo de ello, se encuentran excepciones ya muy entrada la Edad Media.

El Concilio de Calcedonia dió al Papa el título de «Patriarca ecuménico;» pero ningún Papa lo usó [3]. El título de *episcopus universalis* lo rechazaron Gregorio I y también León IX; pero, no obstante esto, era ya muy frecuente en el siglo VIII. Gregorio se llama solamente «obispo» y *servus servorum*; pero aplica con mucha decisión los textos de Pedro al Primado del Papa. Recusa el título de «Papa universal.» El emperador Constantino Pogonato llama en un escrito suyo [4] al Papa padre universal (οἰκουμενικὸς παπας). El sínodo de Pavía (998) rechazó la arrogancia del arzobispo de Milán de hacerse llamar papa. En el sínodo de Reims (1049), el Papa fué declarado único primate y apostólico de la Iglesia. Otón I, en un escrito, se dirige al Papa como á supremo obispo y papa universal. Además, al Papa se le llama también «Obispo de los obispos [5]» «Cabeza de todas las cabezas [6]», «Padre de todos los padres [7].»

(1) Möhler, *Patrologie*, 15 y sig.; Kraus, *Realenzykl.*, II, 581; Jer., *Ep.* 7, 57, 1 y sig.; 82, 4, 8; 102 y sig.; Agust., *De gestis Pel.*, 1, 1; *Ep.* 225; *Sanctitas vestra: Ep.* 191 y sigs.; *C. duas epist. Pelag.*, 1, 1, 1.

(2) Sólo una vez da también al obispo el título de papa. *Vita B. Epiphani*, edic. Hartel, 354, 8.

(3) Hefele, *Konziliengesch.*, IV, 768, 773; Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 113 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, [3] 439. Sobre los títulos en general, véase Scherer, *Kirchenrecht*, I, 468 y sig.

(4) Hefele, *l. c.*, III, 250; IV, 653, 728, 731, 785. Sobre Gregorio I, véase Probst, *Die abendländische Messe vom V bis VIII Jahrhund.*, 1896, 217, n. 2; Hergenröther, *Kathol. Kirche*, 5 y sigs.; *Realenzykl.*, VII, [3] 83.

(5) Tert., *De pud.*, I; Cipr., *Sent. episc.*, 87 (edic. Hartel, I, 436).

(6) Teodor. Estud., *Ep.* 1, 23.

(7) Gelas., *Ep.* 11, 1.

25. Los herejes se dirigen á la Sede Romana.— Repetidamente hemos alegado los *herejes* como testimonios involuntarios de las instituciones eclesiásticas, y también aquí debemos hacer lo mismo. Ellos, en verdad, esforzándose en ganarse la Sede Romana, confirmaron la autoridad de ella. «Desde Simón Mago hasta los célebres corifeos de la gnosis, Valentín y Marción, un singular instinto atraía á estos sectarios hacia Roma, como si su doctrina, afirmándose en Roma, hubiese de adquirir mayor consagración y reconocimiento más sólido [1].» Los monarquianos y los montanistas trataron de establecerse en Roma, no sólo en cuanto capital del mundo, sino para ganarse al Obispo. Marción empezó el cisma cuando vió rechazada su doctrina por el Papa, y el africano Felicísimo hizo un viaje á Roma para conseguir en favor del pseudo-obispo la comunión con la Sede Romana. Los eusebianos se dirigieron á Julio I para ponerlo de parte de ellos. Pelagio y Celestino ofrecieron al Papa sus propias confesiones de fe. Nestorio y Eutiques se dirigieron á Roma [2]. Por consiguiente, puede decirse con razón: «Que Roma, una vez ganada á la causa de ellos, podía pesar mucho en la balanza de la opinión pública, es cosa que nunca fué desconocida por los herejes, los cuales nunca negaron el Primado sino cuando se dirigió contra ellos [3].»

Pero en todas estas controversias, Roma quedó siempre vencedora. Mientras todas las demás Iglesias, especialmente las del Asia Menor y Alejandría, se alejaban más ó menos de la regla de la fe para caer después en manos del error, Roma permanecía inmóvil en el terreno de la Tradición apostólica y conservaba la fe católica y la constitución eclesiástica. La cátedra del Príncipe de los Apóstoles era la sede de la verdad y de la sabiduría, el asilo de los oprimidos y de los perseguidos. El Papa se atrevió tam-

(1) Hagemann, *Römische Kirche*, 47.
(2) Epif., *Adv. haer.*, 42, 1-2; Cipr., *Ep.* 55, 14; Agust., *De pecc. or.*, 2 5, 6.
(3) Hefele, *l. c.*, I, 491.

bién á ponerse intrépido frente á los poderosos del mundo, cuando éstos querían dominar en el terreno de la fe, ó abusaban de su fuerza para proteger el error y perseguir la justicia.

26. La fórmula de Hormisdas.—Este hecho está reconocido en la famosa fórmula de Hormisdas, esto es, en la regla de fe que los obispos epirotas remitieron el 18 de Marzo del 517 al Papa Hormisdas. En esta confesión de fe se dice que las palabras de Cristo en *Mat.*, XVI, 18 y sigs., han sido confirmadas en lo sucesivo, «porque en la Sede Apostólica se conservó siempre inmaculada la religión.» Adhiriéndose á esta esperanza y á esta fe, los obispos condenan á Nestorio, Eutiques, Dioscoro, Timoteo Eluro, Pedro Acacio y Pedro de Antioquía. Por esto aceptan todas las cartas que el Papa San León escribió sobre la religión cristiana. «Siguiendo en todo á la Sede Apostólica y predicando todas sus ordenaciones, espero merecer estar con vosotros en aquella *única* comunión que la Sede Apostólica mantiene, en la cual consiste la inmaculada y verdadera firmeza de la religión cristiana [1].»

27. Aprecio en que tienen á la Sede Romana los escritores protestantes.—La *preeminente posición* de la Sede Romana, aun después del ejemplo de Lutero, el cual al principio mostraba todavía reverencia por los papas que en Roma habían vertido su sangre, y honraba á Roma, privilegiada de Dios, fué reconocida también por *parte de los protestantes*, aun cuando ahora traten de dar otra explicación. «La Iglesia Romana fué la primera en tener un símbolo bautismal formulado; en ella se encuentra por vez primera el canon del Nuevo Testamento; es la primera que extendió una lista episcopal, la primera que usó en su provecho la idea de la sucesión apostólica de los obispos; á un obispo romano atribuyen las Iglesias orientales la colección de las partes más importantes de los ordenamientos apostólicos para el régimen de la Iglesia, y, al pare-

(1) Mansi, *Conc.* VIII, 407; Hefele, *l. c.*, II, 673.

cer, no sin razón. Contra las *pretensiones* de Calixto, se alzan las voces de Tertuliano, Hipólito y Orígenes; eran, pues, novedades (!); pero llegaron á triunfar. No es posible dudar de que los ordenamientos apostólicos fundamentales y las instituciones del Catolicismo, se formaron en aquella misma ciudad, la cual también, bajo otros respectos, dictaba leyes al orbe entero (1).» El mismo autor opina que la proposición: *Ecclesia semper habuit primatum*, y la otra sobre la identidad de «católico» con «católico romano,» son «groseras ficciones si se imaginan en honor del individuo que se sienta temporalmente en la cátedra romana; pero referidas á la *comunidad* de la capital del mundo, son una verdad, y negarla, es lo mismo que hacer inexplicable el proceso de catolización y unificación de la Iglesia.» En otros términos: sin estas «ficciones» no habría sido posible salvar la unidad de la Iglesia, de la Iglesia cristiana. Ahora bien, ¿cómo estas ficciones, reconocidas por todos, habrían alcanzado tanta fuerza en la religión divina? Sólo el dogma católico que ve en la tradición romana la genuina y verdadera tradición apostólica, hizo posible la constitución católica de la Iglesia.

Es verdad que en los días de Dámaso hasta fines del siglo V, el Papado cobró mayor vuelo; pero no obstante esto, no fué entonces cuando el Primado se dispuso á ser

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 362 y sigs., 371, 400 y sigs., 412; III, 2 216, 725; Sohm, *Kirchenrecht*, 378 y sigs., 435 y sigs., 456 y sigs. Razón: sólo la Iglesia romana ha desarrollado enteramente el principio del Cristianismo primitivo de que toda reunión de fieles representa el género humano entero. No es una «falsificación» buscada científicamente. Alphandéry advierte esto respecto de la traducción de «Jano» *(Der Papst und das Konzil*, 2 1904) en la *Rev. de l'hist. des rel.*, 1904, II, 101: Este libro parece ser más bien libro de una escuela que de un hombre; y propiamente de una escuela que ha sobrevivido á sí misma. La fiebre polemista que lo engendró está hoy desterrada, y la idea principal de esta obra que le sirvió de manifiesto y de Biblia, se muestra hoy vacilante en sumo grado. Que «el origen del Papado hubiera sido imposible» sin el subsidio de documentos falsos, es una tesis que tiene muy poco presente la pertinaz guerra contra el particularismo de las Iglesias locales y la lenta absorción política que obtuvo el Papado en la Edad Media. Cada día explica más la ciencia moderna las múltiples maneras de este constante esfuerzo, y aun demuestra cuál es la cooperación que la Sede Romana ha conservado más ó menos en su obra de romanización. V. el Concilio de Turín de 417 y Valentiniano III.

una institución permanente de la Iglesia católica. Ni los laboriosos Papas de aquella época, ni las circunstancias exteriores hubieran sido proporcionados á tal efecto. Las turbulencias dogmáticas en Oriente, el moribundo imperio en Occidente, el impulso de la emigración de los pueblos, la defectuosa constitución patriarcal en Occidente, los contrastes con el poder político de la Nueva Roma no fueron las causas que primeramente impulsaron á los Papas á hacer derivar su privilegiada condición, que «debían á la capital del mundo,» solamente de su dignidad espiritual, sino que servían también para hacer apreciar la divina autoridad. Los Papas mismos protestaron contra tal afirmación [1].

28. **Bonifacio.**—Añadamos también otro juicio que nos introducirá en los tiempos de la Edad Media. Recientemente se ha suscitado de nuevo contra San Bonifacio la acusación de haber romanizado la Iglesia alemana [2]. ¡Como si hubiese podido dar de otro modo sólida consistencia á la Iglesia cristiana en Alemania! A estos acusadores contesta un sabio protestante de esta manera: «Bien; Bonifacio romanizó la Europa central, pero sin Roma nunca habría salido la civilización medioeval de los rudimentos de la antigua; la Iglesia se habría despedazado en Iglesias nacionales, y el Cristianismo se habría paganizado más de lo que estaba entonces [3].» «Si estudiamos con preferencia los efectos que realmente produjo la unidad eclesiástica de la Iglesia medioeval, no podremos desconocer que la unidad de la Iglesia hizo posible la unidad de la civilización occidental. ¿Y qué es la civilización occidental sino la civilización del mundo? El que sepa apreciarlo en su obra, difícilmente se avendrá á deplorar el resultado que el celo del apóstol máximo anglosajón obtuvo en Alemania [4].»

(1) Gelas., *Ad Episc. per Picenum; ad Honor. episc. Dalmatiae;* Migne, *P. lat.*, XLV, 1774, 1763, 1765.

(2) Así ya los Centuriadores; v. Belarm., *De notis eccl.*, 12.

(3) Loofs, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 8.

(4) Hauck, *Kirchengesch. Deutschl.*, I, [2] 1898. Sobre la liturgia, v. Bäu-

En Alemania, como en la Galia, España é Inglaterra, fué introducida *la liturgia romana;* pero esto acaeció en cierto modo á requerimiento de los obispos, y la aceptación universal fué debida, no sólo á la preponderancia de la Sede Romana, sino también á su intrínseca excelencia. Es absolutamente falso que los Papas se hubiesen propuesto como fin sostener á toda costa la imposición del rito romano á los países extranjeros. El que quiera convencerse de ello respecto de la Iglesia inglesa, que solamente por obra de Roma fué preservada de reducirse á puramente nacional y sierva, lea el escrito de Möhler sobre «Anselmo, arzobispo de Cantorbery: adición al conocimiento de la vida religiosa, moral, eclesiástica y científica en los siglos XI y XII (1).»

El mismo Tschachert se ve obligado á afirmar: «En realidad, la posición del Obispo Romano se hace de día en día más fuerte. Cuando la ola de las emigraciones de los pueblos hubo desfigurado toda forma de Estado en Occidente, perduró sola é inconmovible la Sede Romana, como la roca en el mar. Odoacro, Alarico, Atila y Teodorico vinieron y pasaron; pero la cátedra romana permaneció, no solamente como base granítica de la Iglesia cristiana, sino como escudo y protección de la civilización grecoromana. Añádase que el sobrio sentido práctico romano hizo que el Obispo de Roma adoptara en las controversias dogmáticas casi siempre el justo medio. Cuando Atanasio fué perseguido en Oriente, halló simpatía en Roma, y en el Concilio de Calcedonia se tradujeron en dogmas los conceptos del romano León (2).»

Mas para oir aquí también á la parte opuesta, recordaremos un bello discurso del León, que había salvado á

mer, *Uebre das sog. Sacramentarium Gelasianum*, «*Hist. Jahrb.*», 1893, 288 y sigs.; Probst, *Die Abendländische Messe vom 5 bis zum 8 Jahrhund.*, 1896; Drews, *Realenzykl.*, XII, 3 714 y sigs.

(1) *Gesammelte Schriften*, I, 32 y sigs.

(2) Tschachert, *Polemik*, 48. V. también Weingarten, *Tabellen*, 19 y sigs.; Funk, *Hist. Jahrb.*, 1883, 5 y sigs.; *Kirchengeschichtl. Abhand.*, I, 431 y sigs.; Schmitz, *Bussbücher*, 176, 206; Grisar, *Gesch. Roms und Päpste*, I, 810 y sigs.

Roma del *Attila flagellum Dei* (451). También él apostrofa á la ciudad de Roma: «Los Apóstoles son tus santos padres y verdaderos pastores, que para adscribirte al reino celestial te han fundado mucho mejor y más felizmente que los que pusieron el fundamento de tus muros. Ellos son los que te han dado la gloria de llegar á ser, gracias á la Sede de San Pedro, un pueblo santo, escogido, una ciudad sacerdotal y real, cabeza del orbe terráqueo, y reinar más ampliamente por la divina religión, que no antes por el poder terrenal. Porque si bien tú, rica en victorias, extiendes tu dominio por tierras y mares, aun así menos súbditos te ha procurado el valor guerrero, que la paz cristiana [1].» Y si á esto contribuyó hasta un Papa ya esclavo, Calixto, ¿podrán disminuir su mérito las denigraciones de Hipólito?

III. *El Primado de los Papas en la Edad Media*

29. La Edad Media. Nicolás I.—No es nuestra intención llevar más adelante la *evolución histórica* del Primado, puesto que ahora no podría tratarse sino del mayor desarrollo de la institución ya existente. Se comprende por sí sólo que en la Edad Media, al ampliarse la Iglesia, también la fuerza del Primado creciera en todos conceptos. Si bien en la Edad Media, tomando por norma las condiciones entonces existentes, no se trató con excesivo escrúpulo la historia, nunca se olvidaron ni se desconocieron los principios de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Si entonces se identificaba la piedra Pedro con la Sede Apostólica, con la Iglesia Romana, con el Papa de su tiempo, y se creía que el Papado era tal como se había venido formando en el trascurso de los siglos con sus atribuciones y exigencias, juzgábase con razón que todo aquello tenía su fundamento en el Evangelio de San Mateo. En efecto, Cristo fundó una Iglesia viva, no un edificio muerto sobre una piedra sin vida. Las atribuciones particulares no deben

(1) León, *Serm.* 82, 1.

obtenerse á fuerza de analizar exegéticamente á San Mateo; fluyen naturalmente de la potestad universal de las llaves y del cargo pastoral, que ha de cumplirse en toda circunstancia. Que el Primado del Papa se deriva precisamente del de San Pedro, lo demuestra en particular Teodoro Studita († 826), quien, por cierto, estaba muy ajeno de sostener exclusivamente una potestad primacial que no tuviese más fuente que la abstracción, como aparece claro cuando se dirige al Papa Pascual con estas palabras: «¡Oh cabeza apostólica! ¡oh pastor de las ovejas, elegido por Dios, portador de las llaves del reino de Dios, piedra de la fe, sobre la que está edificada la Iglesia católica! [1]»

Nicolás I sostiene con particular energía el principio del Primado, cuando en sus cartas á Constantinopla protesta de la ilegítima elevación de Focio á la sede patriarcal (861). Defiende el Primado del Obispo Romano como juez de toda la tierra. Los privilegios—dice—han sido concedidos por Dios á la Iglesia Romana, que los ha heredado de Pedro y Pablo. Ambos fundaron la Iglesia Romana, y por medio de sus discípulos, también la de Alejandría y la de Antioquía. Mediante estas tres iglesias principales, los Apóstoles gobernaron todas las demás. Nicolás no creó con esto un «nuevo concepto de la dignidad y del poder del Papa,» sino que dió más relieve y eficacia práctica al concepto tradicional, y conquistó al Papado tal grandeza en el mundo, como aún no lo había poseído en Occidente. Y esto independientemente del pseudo-Isidoro [2]. En el *libellus satisfactionis*, propuesto en el Concilio VIII Ecuménico (869), los fautores de Focio debían reconocer que en la Iglesia Romana se había conservado siempre inmaculada la fe, y prometerle obediencia [3].

---

(1) *Ep.* 2, 12; v. 2, 86; Langen, *Das vatikanische Dogma*, II, 34; Roskoványi, *Supplementa ad Collectiones Monumentorum et Literaturae*, T. VII-X: *Romanus Pontifex ecclesiae primas et princeps civilis*, VII, 1889-1890, y sigs.

(2) *Realenzykl.*, XI, ³ 68; Schrörs, *Papst Nikolaus I und Pseudo-Isidor.: «Hist. Jahrb.»*, 1894 1 y sigs.

(3) Hefele, *Konziliengesch.*, IV, 390, 395.

30. El pseudo-Isidoro. — El pseudo-Isidoro (hacia 850) puso en boca de los Papas más antiguos (desde Clemente hasta Melquiades) algunas expresiones que no convienen con aquella época antigua, sino que son derivadas del espíritu de su época. Sin embargo de ello, no hay verdadero contraste con la Edad Antigua. Con todo, en un punto va más lejos que los Padres, cuando hace que Atanasio escriba al Papa Félix que sobre el fundamento de Pedro están plantadas las columnas de la Iglesia, esto es, los *obispos*, los cuales sostienen la Iglesia y deben sustentarla sobre sus hombros. Pero ¿habría sido posible que con esta sola palabra, «precisamente con una palabra, se extendiese el sistema papal á un concepto tan universal (1),» si no hubiese existido ya un fundamento en toda la antigua conciencia de la fe? ¿Qué es, en fin, lo que facilita al pseudo-Isidoro sus falsificaciones y le asegura universal acogida? Tal concepción la encontró ya hecha. Respecto al derecho canónico, devolviendo al tribunal de Roma las causas más graves, en interés de los obispos, se tuvo una desviación de la práctica existente, la cual sirvió para reforzar los derechos primaciales; pero no obstante esto, no tocaba la esencia del Primado. Con razón se grita contra el abuso de las apelaciones (Bernardo); pero un tribunal superior y extraño á las partes, ofrecía siempre mayor garantía de justicia. El mismo Hase se ve obligado á confesar: «Esta invención no fué hecha á los ojos del Papa ni aun en su propia ventaja, sino con el fin de encerrar todas las fuerzas eclesiásticas en la falange del Papa para contrarrestar la prepotencia laica; los Papas, prestándole fe como los otros, se valieron de lo que la época crédula les ofrecía (2).»

El pseudo-Isidoro alude también al *fundamento bíblico y tradicional* de su sistema. De Cristo mismo obtuvo la Sede Romana, cuya autoridad está fundada en la autoridad

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma*, II, 36, n. 1; Döllinger, *Janus*, XI. V. por lo contrario, Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, X, ² 614 y sigs. Sobre la patria del falsario (Reims, Maguncia y Le Mans), v. Gietl, *Hist. Jahrb.*, 1899, 441 y sigs.; *Realenzykl.*, XVI, ³ 276 y sigs.

(2) *Polemik*, 142.

de Pedro y Pablo, «el Primado sobre la Iglesia.» La sede de Alejandría es llamada segunda, la de Antioquía tercera. Esta igualación de las sedes apostólicas se funda en la igualación del Apostolado; la preeminencia de la Sede Romana se funda en el Primado de Pedro. Igual concepto se encuentra antes y después. «El mismo Nicolás I «que fué el primero en dar en mayor escala una explicación lógica del sistema papal [1],» no olvida á Pablo y á la Iglesia Apostólica al lado de Roma. Lo mismo los pontífices posteriores hasta Inocencio III. ¿Dónde está, pues, el peligroso trastorno de toda la constitución eclesiástica? Tampoco era cosa extraña el llamar á los obispos «columnas,» puesto que San Pablo aplica esta expresión á los primeros Apóstoles y á la Iglesia, y también más tarde hubo quien hizo uso de la palabra, como aparece, por ejemplo, en Lanfranc y San Pedro Damiano. Así, pues, debía ser de uso universal. Nueva es solamente la formulación más precisa, pero el concepto fundamental es antiguo y constituye el fundamento de la Iglesia católica. También era fácil sacar conclusiones del oficio pastoral confiado á Pedro en *Juan*, XXI. Es cierto que las relaciones del Papa con los arzobispos y con los obispos se hacen más estrechas; el Papa se considera á sí mismo como obispo universal, se atribuye dignidad de maestro para toda la Iglesia. ¿Pero no es esto lo que ya habíamos encontrado en la antigüedad? ¿No se dirigieron los orientales á Roma en los casos más graves? ¿No fué Celestino el que decidió contra Nes-

(1) Langen, *l. c.*, II, 89. Más allá va todavía el obispo Lincoln en el prefacio al libro de Puller. La jurisdicción que reclaman Bonifacio VIII y el Vaticano forma tal contraste con la leal interpretación de los escritos y de las actas de la Iglesia en los primeros siglos, que difícilmente puede concebirse cómo pudieron darse á conocer ciertas pretensiones sino por ignorancia ó por codicia de dominación. Por lo contrario, Müller (*Symbolik*, 1896, 98) dice: «El Papado tiene una historia muy complicada detrás de sí, pero su actual posición corresponde enteramente á la directiva fundamental del espíritu católico nacido para la unidad.» Nota 11: «De otra manera juzgan los católicos viejos, los cuales aspiran a representar el principio católico sin sus consecuencias extremas. La inconsecuencia de aspiraciones semievangélicas en un sistema católico será atractiva, pero en la historia vence la consecuencia.»

torio, y León contra Eutiques? Que los privilegios de la Sede Romana resaltan especialmente en las Decretales y en las cartas dirigidas á los papas, es un hecho que se deriva de la cosa misma. También en la legislación profana, los que dan leyes miden sus propias atribuciones con arreglo á la costumbre y á los convenios.

31. Centralización en Occidente. Pedro Lombardo. Buenaventura. Tomás.—En todas las comarcas de Occidente, hacia fines del siglo VI, nada dejaba prever, en la forma de la organización eclesiástica, que la Iglesia latina llegara á estar un día más centralizada de lo que lo estuvo el imperio romano. Roma llega á ser para todo el mundo la Sede Apostólica, la metrópoli suprema de la Iglesia; en las cuestiones del dogma y de la disciplina universal, que dividían el Oriente y el Occidente, se consideraba como cosa indudable que el Papa tenía el derecho de hablar en nombre de todas las Iglesias occidentales. Las Decretales de los Papas tenían fuerza de ley como los concilios, y fueron acogidas con el mismo título en las colecciones canónicas. Los santuarios de la ciudad apostólica, San Pedro especialmente, atraían peregrinos de todos los países. Ningún lugar del Occidente era más santo; ninguna autoridad moral y religiosa podía compararse con la del sacerdote que administraba en aquel venerable templo. Pero de esta veneración universal á una centralización eclesiástica, había mucha distancia. Además, parece que ninguno, ni aun los Papas, había sentido la precisión de una forma necesaria. Se acomodaban á las cosas como estaban, sin darse prisa de cambiarlas.

El movimiento de centralización tiene su origen, aunque indirecto, en la conversión de Inglaterra bajo los auspicios de la Iglesia romana (Agustín, 597; Teodoro, 668). La misión romana de Kent conservó la dirección de la Iglesia inglesa, y el espíritu romano templó las diversas influencias. De allí salieron los apóstoles de Alemania y los consejeros de los reyes carlovingios; de allí provino la reforma de la Iglesia franca y más tarde de la Iglesia roma-

na misma; de allí partió la orientación centralizadora, que libró al mundo eclesiástico latino de toda complicación de Iglesias primaciales y nacionales y concentró todas sus fuerzas en las manos del sucesor de San Pedro (1).

El estado de las *Iglesias orientales* es la mejor demostración de la utilidad de tal centralización, independiente de naciones y razas; también explica por qué ciertos escritores mahometanos dieron un juicio más imparcial que muchos autores cristianos. Esta serie de testimonios demuestra al mismo tiempo «la persistencia en Oriente de la antigua tradición, que más tarde consiguieron obscurecer los cismas y las pasiones de los hombres. ¿Para utilidad de quién? No ciertamente de los pobres y humildes, que estaban defendidos por los Papas, como con tanta exactitud lo dice Idrisi (2).»

La *dogmática* sintió el influjo del derecho canónico (Graciano); sin embargo de ello, no se desvió de la línea de la antigüedad y de la Sagrada Escritura. Se quiere que el mismo Pedro Lombardo (3), quien pone á Pedro el primero entre los Apóstoles y llama al Papa su vicario y sucesor, se «exprese en favor del sistema episcopal, reduciéndolo también á su fundamento bíblico.» Pero así como aun ciertos Papas, v. g., Alejandro III, Celestino III é Inocencio III, que proclaman tan alto la suprema potestad de la Santa Sede (4), reconocieron la divina institución y misión de los Apóstoles é hicieron derivar la jurisdicción de ellos, no de Pedro, sino inmediatamente de Cristo, re-

---

(1) Duchesne, *Les Origines*, 43.

(2) *Rev. de l'Orient chrétien*, 1903, 108 y sigs.

(3) *Sent.* 4, 24, 9.

(4) Hefele, *Konziliengesch.*, V, 581; Buenav., *Brevil.*, 6, 12, edic. Ant. de Vicetia, 563 y sigs.; Schwane, *Dogmengesch.*, III, 547 y sigs.; Villanova, *St. Bonaventura und das Papsttums*, 1902; Tom., *Comm. in Sent.*, 4, dist. 20, q. 1, a. 4 ad 3; 24, q. 3, a. 2; *C. Gent.*, 4, 76; *S. theol.*, 2, 2, q. 88, a. 12 ad 3; 3, q. 40, a. 6; Leiterer, *Des hl. Thomas von Aquin über das unfehlb. Lehramt des Papstes*, 1872, 70 y sigs. Sobre el *Opusculum contra errores graecorum*, v. Grauert, *Hist. Jahrb.*, 1888, 146. De otra manera, Reusch, *Die Fälschungen in dem Traktat des hl. Thomas von Aquin gegen die Griechen*, 1889; Döllinger-Friedrich, *Janus*, 131 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 293 y sigs.

servando al Papa la última instancia, así la influencia del pseudo-Isidoro aparece mucho menos relevante aún, y precisamente en las cosas más interesantes.

San Bernardo, Alberto Magno y San Buenaventura consideran al Papa como verdadero sucesor de San Pedro, con todos los derechos. San Buenaventura compendia la doctrina en su *Breviloquium* de esta manera: «Hay muchos obispos, pocos arzobispos, poquísimos patriarcas y *un solo* padre de los padres, el cual es llamado con razón Papa, porque es único, primero y supremo padre espiritual de todos los padres, pastor de todos los fieles, ilustre jerarca, único esposo, cabeza indivisa, sumo pontífice, vicario de Cristo, fuente y origen y regla de todas las potestades eclesiásticas, del cual, como de vértice supremo, procede toda ordenada potestad hasta á los ínfimos miembros de la Iglesia, según lo que exige la insigne dignidad en la jerarquía eclesiástica.» En sus *Quaestiones disputatae*, recientemente descubiertas, se encuentra como artículo final al *de perfectione paupertatis* (4, 3) un tratado muy extenso *de obedientia summo Pontifici debita*, en el cual se demuestra el Primado y la suprema autoridad doctrinal del Papa por medio de la Sagrada Escritura, de los Padres y de la razón teológica. Se le considera como el tratado más completo y científico de esta doctrina en la edad más floreciente de la Escolástica [1].

Por último, Santo Tomás es considerado como el que desarrolló sistemáticamente la plena potestad de la Sede Romana, é «introdujo formalmente en la dogmática la doctrina del Papa y de su plenipotencia.» Reconoce en el sucesor de San Pedro la plenitud de la potestad sacerdotal, la que de él ha de descender á los otros. El Papa es como un rey en su reino, pero los obispos son los llamados á participar de los cuidados del gobierno como jueces de las ciudades particulares. «Por cuanto el Sumo Pontífice posee por entero en toda la Iglesia el vicariato

(1) Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, 21, 26 y sigs.

de Cristo, tiene también la plena facultad de dispensar.» En el opúsculo contra los errores de los griegos (1261), que tiene por fundamento una colección no del todo crítica de textos sacados de los Padres griegos, se encuentra un pasaje, que es base de la Bula *Unam sanctam* (Bonifacio VIII, 1302), según el cual es de necesidad para la salvación estar sometido al Papa. Las tesis principales son: el Papa es entre todos los obispos el supremo; tiene preeminencia sobre todos los obispos; en la Iglesia plenitud de jurisdicción; potestad igual á la de Cristo conferida á Pedro para decidir en las cosas de la fe; preeminencia ante los patriarcas. Egidio de Roma y Agustín Triunfo fueron más allá.

32. El Cuarto Concilio Lateranense. El Concilio de Lión y Florencia. El Quinto Concilio Lateranense. El Tridentino.—El *Cuarto Concilio Lateranense* sancionó el orden de precedencia de los patriarcas del modo ya indicado; pero respecto á la Iglesia Romana declaró que ella, según la disposición del Señor, tiene sobre todas las otras el principado de la jurisdicción ordinaria. Tal primado sobre toda la Iglesia lo reconocieron también los griegos en Lión. «La santa Iglesia Romana posee el sumo y pleno primado y principado sobre la Iglesia entera católica; ella reconoce verdadera y humildemente haberlo recibido, con la plenitud de la jurisdicción, del Señor mismo en San Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, de quien es sucesor el Papa romano.» Después sigue una declaración del Primado en las cosas de la fe y en las cuestiones de gobierno y disciplina eclesiástica [1]. Nuevas decisiones se dieron con motivo de la condenación de la segunda proposición de Marsilio de Padua, pronunciada por Juan XXII, de la cuarta proposición de Vicleff y de la séptima de Hus, así como también mediante los decretos de Martín V so-

(1) *Prof. fidei in Conc. Lugd.;* Denzinger, *Ench.* n. 389, 424, 513, 582 y sigs.; Hefele, *Konziliengesch.*, VI, 140, 594; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XII; [2] 1447, 1450. Sobre el Conc. Lateranense, v. Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.*, VIII, 710 y sigs., 719.

bre el husitismo y la condenación de Lutero por parte de León X.

La corrupción universal no había perdonado ni aun á la Sede Romana, antes bien, por aquel tiempo fué blanco de las pasiones de las potencias seculares y de las ambiciones de la nobleza. Cuanto más alta era la dignidad y mayor su poder, más fatal había de ser el abuso. Denominaciones como la de «meretriz apocalíptica» eran tan frecuentes en la Edad Media, que el mismo San Buenaventura no se abstuvo de explicar este término varias veces [1]. La cautividad de Aviñón y los cismas aumentaron aún más el desorden general. La crítica histórica, nuevamente despierta, destruyó varias tradiciones y documentos muy apreciados hasta entonces; y de aquí que fuese más necesario volver á demostrar el fundamento de la doctrina y constitución apostólica. Así se hizo en Florencia. El decreto de unión enseña expresamente que la Santa Sede Apostólica y el Papa Romano tiene el primado sobre todo el orbe terráqueo, y que el Papa romano es sucesor de San Pedro, príncipe de los Apóstoles y verdadero vicario de Cristo, cabeza de toda la Iglesia, padre y maestro de todos los cristianos; á él le fué concedida por nuestro Señor Jesucristo la plenitud de la potestad de apacentar, regir y gobernar toda la Iglesia, como también (*quemadmodum* ETIAM, no ET) se contiene en las actas de los Concilios Ecuménicos y en los sagrados Cánones [2].

El *quinto Concilio Lateranense* declaró nula la pragmática sanción de Bourges, y por razón, alega la Sagrada Escritura, los Padres y los Papas anteriores, según los cuales Pedro y sus sucesores son vicarios de Cristo. No puede ser miembro de la Iglesia el que abandona la cátedra del Papa Romano. Pertenece á la necesidad de la salvación que todos los fieles cristianos (este término está en

(1) Albert (*Hist. Jahrb.*, 1890, 459) tratando de la obra de Marsilio (*Defensor pacis; Confutatio primatus papae)*; Kaufmann, *Gesch. des deutschen Universitäten*, II, 425.

(2) *Coll. Lac.*, VII, 613 y sig.; 1474 y sigs.; Hefele, *l. c.*, VII, 745, 753 y sigs.; Hergenröthe, *Kirchengeschichte*, II, 951 y sig., 268 y sigs.

lugar de *omnis creatura*, que se lee en la *Unam sanctam*) estén sometidos al Papa romano, como resulta del testimonio de la Sagrada Escritura, de los Padres y de la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII [1]. Por tal manera, el sistema papal triunfaba plenamente contra el sistema episcopal de los concilios de Constanza y Basilea [2].

El Tridentino no se pronunció directamente sobre la doctrina de la Iglesia, porque no fué fácil ponerse de acuerdo respecto á una fórmula, y, por otra parte, bastaba la decisión del Concilio de Florencia. De intento quiso prescindirse de la frase: *por derecho divino* cuando se trató de definir la relación entre obispos y sacerdotes, para no definir la controversia sobre si la jurisdicción venía á los obispos del Papa ó inmediatamente de Cristo. Además, el Concilio llama al Papa vicario de Dios en la tierra, á quien por razón del cargo pertenece el cuidado de toda la Iglesia. Las causas criminales más graves contra los obispos, las cuales entrañaban deposiciones ó privaciones, no podían ser decididas más que por el Papa. Igualmente,

---

(1) Finke, *Die kirchenpolischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters*, 1896, 37 y sigs.; *Aus der Tagen Bonifaz' VIII*, 1902, 146 y sigs.; Funk, *Theol. Quartalschr.*, 1890, 640 y sigs.; *Kirchengeschichtl. Abhandl.*, I, 483 y sigs.; Hergenröther, *Katholische Kirche und Staat*, 188 y sigs.; Joos, *Die Bulle «Unam Sanctam» und das vatikanische Autoritätsprinzip*, 1900. Döllinger (*Kirche und Kirchen*, 48) advierte que la Bula había sido retirada ó abrogada por Clemente V pocos años después de su publicación. En los *Specimina palaeographica Regestorum romanorum Pontificum ab Innocencio III ad Urbanum V* (188), Denifle trae el texto auténtico (tab. 46) de la Bula en un facsímil fotográfico. El registrador y después de él el rubricador, añade en calidad de nota: *Declaratio quod subesse Romano Pontifici est omni humanae criaturae de necesitate salute.* La Bula, pues, debe aceptar dogmáticamente que *omnis homo (non omnis potestas) seu omnis Christi fidelis de necessitate salutis* está sometido á la jurisdicción pontificia, como añade explicándolo León X; en otros términos: *extra ecclesiam catholicam salutem non esse nec peccatorum remissionem* (pág. 44). Sobre la palabra *instituere*, v. Hugo de S. Víctor, *De sacr.*, 2, 3: *terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare (spiritualis potestas)*. Sobre la frase de Bonifacio VIII, *C. Licet 1 de const. in 6: Romanus Pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere*, v. Nilles, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1895, 1 y sigs. Sobre «las dos espadas», ya Belarmino cita á Bernardo (*De Consider.*, 4, 3, 7, edic. Hurter, 138, 1); *De rom. Pont.*, 5, 6.

(2) Belarm., *De Concil.*, 2, 17; *De rom. Pont.*, 4, 24.

la confirmación del Concilio fué requerida y dada por el Papa [1]. En la profesión de fe fueron incluídas estas palabras: «Reconozco la santa Iglesia católica y apostólica romana como madre y maestra de todas las Iglesias, prometo y juro al Papa Romano, al sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Pedro, y Vicario de Cristo, verdadera obediencia.»

33. El Vaticano.—El Concilio Vaticano repitió á la letra el decreto del Florentino. Partiendo de la necesidad de la perpetuidad del Primado en la Iglesia, enseña que Pedro, que es fundamento de la Iglesia, cabeza de la fe, y ha recibido del Señor las llaves del reino, «hasta hoy y siempre en sus sucesores, esto es, en los Obispos de la Sede Romana, fundada por él y consagrada con su propia sangre, vive y preside y juzga. Así, pues, quien sucede en esta silla á Pedro, también recibe, por institución de Cristo mismo, el Primado de Pedro sobre toda la Iglesia.» Siguen luego los pasajes antes citados de León é Ireneo [2]. «Si, pues, alguno dijere que no es por institución del mismo Señor Jesucristo, esto es, por derecho divino, por lo que San Pedro tiene en el Primado sobre toda la Iglesia perpetuos sucesores, ó que no es el Papa Romano en este Primado el sucesor de San Pedro, sea excomulgado.»

En el siguiente capítulo se determina con más precisión la *importancia* y *constitución* (esencia) del Primado. Se afirma, en particular, que la Iglesia Romana tiene sobre todas las otras el principado de la ordinaria potestad, y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. Pero es falso que esta potestad del Sumo Pontífice menoscabe la ordinaria é inmediata jurisdicción episcopal, por la cual los obispos, puestos por el Espíritu Santo y sucesores en el lugar de los Apóstoles, apacientan como verdaderos pastores cada

(1) Ses. 24 de ref. 1; Ses. 25; *Catech. rom.*, 1, 10, 13; 2, 7, 25; Wilmers, *De eccl.*, 334 y sigs., 355 y sigs.; Grisar, *Ueber den Primat zu Trient*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1884, 453 y sigs.

(2) *Const. dogm. de eccl.*, c. 2; Pío IX, Encícl. 9 Nov. 1846; Wilmers, *l. c.*, 260 y sigs.; Scherer, *Kirchenrecht*, I, 451 y sigs., 458.

uno la grey que se le ha asignado, jurisdicción afirmada ante el Pastor supremo y universal, corroborada y reivindicada según la sentencia de San Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal [1].» Es de advertir sobre este pasaje, que Gregorio, en su carta á Eulogio de Alejandría, quiso sostener el derecho de los obispos. El proceso del discurso es, pues, este: El honor de la Iglesia es también mi honor. Y éste es también el sentido del Vaticano, como resulta de las discusiones [2].

«Luego si alguno dijere que el Pontífice Romano tiene solamente el oficio de inspección ó de dirección, no la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las cosas que pertenecen á la fe y á la moral, sino también en las que pertenecen al régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe; ó que solamente tiene las partes principales, no ya toda la plenitud de esta suprema potestad; ó que esta potestad suya no es ordinaria é inmediata en todas y cada una de las Iglesias, en todos y cada uno de los pastores y fieles, sea excomulgado.»

34. San Anselmo respecto al Primado.—Para terminar esta materia, en lugar de alguna reflexión nuestra, consignaremos un discurso de San Anselmo. Este primate de Canterbury, duramente oprimido por el rey, pronunció en una asamblea el siguiente discurso: «Ya que vosotros, que os llamáis pastores del pueblo cristiano, y vosotros, que os llamáis pastores de los pueblos, queréis darme, á mí, vuestro presidente, consejo solamente á la manera de un hombre, yo acudo al Supremo Pastor, al Príncipe del Universo, al Angel del Gran Consejo en mi necesidad, ó mejor, en la causa mía y de su Iglesia; yo seguiré el conse-

(1) *Ep.* 8, 20. Hergenröther (*Katholische Kirche*, 68 y sigs.) contra la objeción de que los obispos, después del Vaticano, no son más que encargados del papa. Según la doctrina de la Iglesia, la potestad del papa es: 1.º plena (Florentino), 2.º suprema (Tridentino), 3.º ordinaria (Lateranense IV), 4.º inmediata, porque no le proviene de la Iglesia, 5.º episcopal. Scherer, *l. c.*, I, 453. Ambos sistemas, episcopalismo y papismo, son falsos.

(2) *Coll. Lac.*, VII, 277, 342, 359.

jo que él me diere. El dijo á Pedro, Príncipe de los Apóstoles: Tú eres Pedro, etc. Y después dijo á todos los Apóstoles juntos: El que escucha á vosotros, á mí me escucha; el que desprecia á vosotros, á mí me desprecia. Así como él dijo aquellas palabras principalmente á Pedro y en él á todos los Apóstoles, así también hoy deben referirse, en primer lugar, al sucesor de San Pedro, y, en él, á todos los obispos como sucesores de los Apóstoles. A ningún emperador, á ningún rey, á ningún duque, á ningún conde, se le ha conferido la administración de la Iglesia. Ahora bien, en qué medida debemos nosotros estar sujetos á los príncipes seculares, lo dice el mismo Angel del Gran Consejo con aquellas palabras: Dad á César lo que es de César y á Dios lo que es de Dios. Esta es la palabra de Dios, el consejo de Dios. A ella me atengo, ella es mi guía, y en manera alguna me desviaré de ella. Sépanlo, pues, todos y cada uno, que yo, en lo que es de Dios, obedeceré al sucesor de San Pedro, y en lo que, según derecho, pertenece á la potestad secular de mi señor, el rey, me mostraré obediente con toda fidelidad y ayuda, según la mejor ciencia y conciencia.» Toda la concurrencia quedó desconcertada al oir este discurso [1].

A la historia eclesiástica dejamos las demás consideraciones. Con mucha frecuencia se cita el juicio de Macaulay sobre el Papado. Ya hemos visto en la página 161 y siguientes del vol. V lo que piensan los protestantes sobre la *autoridad;* ahora vamos á reproducir un breve pasaje del discurso de ingreso del profesor Lenz en la Academia prusiana de Ciencias de Berlín. «Aquella misma potencia, contra la cual levantó Lutero la conciencia alemana, la encontramos hoy arraigada de la manera más firme en el suelo alemán. No podemos dar un paso sin contar con ella. Pues no sólo su fuerza, sino también su derecho, son reconocidos por el Estado á ella misma, esto es, á aquella misma Igle-

---

(1) Möhler, *Schriften*, 91 y sigs. Sobre el ejercicio del Primado en la Edad Media, v. Hergenröther, *Historia de la Iglesia*, II ³ 62 y sigs., 330 y sigs., 655 y sigs.; Döllinger, *Kirche Kund irchen*, 33 y sigs.

sia en la que Lutero vió dominar el Anticristo, y que, por su parte, debe mirar la Reforma y todo lo que ésta produce como apostasía destinada á perecer. Y mientras las masas amenazan desligarse de la fe de los Padres, Roma se ofrece aún á muchos como la fortaleza inexpugnable en medio del general exterminio (1).»

(1) *Sitzungsberichte*, 1897, 708; *Stimmen aus Maria-Laach*, LIII, 1897, 452. Sobre Macauly, v. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III, 688.

CAPÍTULO XIV

La infalibilidad del Papa

I. La Sagrada Escritura respecto á la infalibilidad.—1. La plena potestad pontificia no puede determinarse estrictamente en un solo rasgo. —2. Forma una parte del oficio doctrinal y pastoral.—3. La Sagrada Escritura.—4. *Lucas*, XXII, 31, 32. La oración se refiere á toda la siguiente actividad de Pedro.—5. Y lo mismo á sus sucesores.—6. Los Padres sobre este pasaje.—7. Los Papas. El Concilio de Trento. El Vaticano.—II. La Tradición acerca de la infalibilidad.—8. La Tradición. El Cardenal Manning. Tres períodos de evolución del dogma.—9. Elogio de la fe de la Iglesia romana en los Padres latinos y griegos.—10. San Agustín. Los griegos.—III. Los Papas sobre la infalibilidad.—11. Los Papas se atribuyen el derecho de infalible decisión en materia de fe. La fórmula de Hormisdas.—12. Agatón.—13. La consulta á los sínodos romanos nada demuestra contra la infalibilidad del Papa.—14. Por eso los Concilios Ecuménicos no son superfluos.—IV. La caída de Liberio y Honorio. —15. Liberio. Vigilio—16. Honorio. Cartas á Sergio. Correctamente pensadas, pero no diestramente expresadas.—17. Sus sucesores sobre Honorio. —18. ¿Falsificación de las actas del sínodo, ó juicio inválido?—19. No hay demostración de ello. Definición excátedra.—V. La infalibilidad del Papa en la Edad Media.—20. La infalibilidad en la Edad Media. El principio *Prima sedes non iudicatur a quoquam*.—21. Los escolásticos.—22. Infalibilidad oficial del Papa.—23. Nicolás I.—24. León IX.—25. Exigencias exageradas.—26. Santo Tomás señala un momento crítico en la doctrina de la infalibilidad. San Buenaventura. Duns Scoto.—27. La reacción. Torquemada. La escuela de París.—28. El Vaticano.

I. *La Sagrada Escritura respecto á la infalibilidad*

1. La plena potestad pontificia no puede determinarse estrictamente en un solo rasgo.—Es imposible *a priori* una definición del ejercicio de la plenipotencia papal, que tenga valor para todas las épocas de su historia [(1)]. Según los tiempos y las circunstancias deberá expresarse de modo diferente, y se ha expresado, en efecto, de

(1) Puller exagera el principio de la Tradición, cuando, para que sean apostólicos, exige un primado ó una infalibilidad en pleno desarrollo desde el principio. De igual manera trata siempre de distinguir entre primado de honor y de jurisdicción, pero sin poder dar del primero una determinación precisa.

varias maneras. Pero los principios esenciales, los que se derivan del Primado de Pedro y de la constitución de la Iglesia, siempre han existido; el derecho esencial ha sido siempre reconocido. Ya hemos visto cómo ejerció su oficio la Sede Romana en los diversos tiempos, cómo fué reconocida por el Oriente y el Occidente, y cómo, á partir de la Edad Media, ha venido fijándose paso á paso con más determinación, llegando á una conclusión cierta desde el Florentino hasta el Vaticano. Los derechos primaciales de la Edad Media son más extensos que los de la antigüedad; los de la Edad Moderna tienen distinta forma que los de la Edad Media, porque las diversas condiciones históricas han traído un cambio también en el ejercicio de estos derechos. «Aunque el Primado, en los mil primeros años, y más allá aún, no hubiese aparecido en lo exterior tan eminente como el cabeza de la Iglesia, nada se deduciría de aquí, si se quiere razonar objetiva y racionalmente, puesto que al Papa no le ha sido prescrita por Cristo una conducta determinada, el ejercicio de determinados derechos, sino que fué constituída una cabeza con la facultad de atar y desatar en el cielo y en la tierra, de regir la Iglesia, de representar á su cabeza invisible, y, por consiguiente, todas las atribuciones requeridas en las diversas circunstancias son consecuencia necesaria de su propia posición [1].»

2. Forma una parte del oficio doctrinal y pastoral. —Todo lo que hemos dicho respecto á los derechos del Primado en general, es aplicable particularmente á lo más importante, es decir, al *derecho de decidir en materia de fe y de moral.* Dejando á los canonistas la profunda discusión de los otros puntos, vamos á examinar aquí *dogmática é históricamente* la cuestión de la infalibilidad del Papa en las cosas de fe. Partamos para ello de las citadas declaraciones del Vaticano acerca de la esencia del Primado.

(1) Schultze, *Lehrb. d. kathol. Kirchenrechts,* 1863, 191. En la segunda edición el texto suena de modo algo diverso (1868, 193). La tercera edición tiene color católico rancio. Hettinger, *Fundamentaltheolog.*, 673. Sobre la literatura del argumento, v. Gla, *Repertorium,* I, 2, 562 y sigs.

Este Concilio deduce del concepto del Primado que «el Papa es el juez supremo de los fieles, y en toda causa sujeta al examen de la Iglesia, puede apelarse á su juicio. Por tal motivo, se desvían del recto sendero los que afirman que del juicio del Papa Romano puede apelarse á un Concilio general como á autoridad superior á la papal.»

La infalibilidad se deduce, pues, del oficio de *pastor y maestro supremo* (1). Es ella consecuencia tan necesaria de la infalibilidad de la Iglesia, como el Primado es consecuencia, fundamento y coronamiento de la unidad eclesiástica. Aunque se ha necesitado una larga evolución para que esta consecuencia fuese formalmente sacada y definida por la Iglesia, no es difícil demostrar que se deduce en realidad de la doctrina de la Sagrada Escritura relativa al Primado y prácticamente fué deducida en los tiempos más antiguos (2).

Un tratadista protestante dice á su manera: «Desde el momento en que los fines y medios de la Revelación de Dios no se buscan en ella misma, sino que se recurre á opiniones y postulados preconcebidos, parece que la lógica no puede conducir sino al sistema de un episcopado universal infalible. Seguro tribunal de la doctrina *(iudex controversiarum)*, recta aplicación en los casos morales de la *nova lex*, recta administración de los instrumentos de la gracia, unidad de la Iglesia ya completa en el reino de Dios... Este postulado de que la unidad de la Iglesia se

---

(1) *Coll. Lacensis*, VII, 409; Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*,[2] 1898, 490 y sigs.

(2) Möhler enumera como argumentos contra la infalibilidad los siguientes: 1.º *Luc.*, XXII, 31-32, nunca fué explicado por los Padres en tal sentido; 2.º *Mat.*, XVI, 18, no la demuestra; 3.º la Tradición está contra dicha interpretación; 4.º sin ella, puede también continuar siendo centro de la unidad; 5.º esta doctrina contradice á la esencia del Catolicismo: es decir, «lo que siempre, lo que por todo», etc.; 6.º ¿para qué servirían los Concilios generales? 7.º el argumento más palpable son los evidentes errores de algunos papas en materia de fe, de un Liberio, un Honorio, un Juan XXII; 8.º los mismos papas afirman que pueden equivocarse: así Pablo IV, Adriano VI, y antes Inocencio III, Adriano II y Gregorio XI. Estas objeciones fueron en tiempo del Concilio Vaticano renovadas y variadas de diversas maneras. V. Granderath-Kirch, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, 1904.

represente en forma de una organización ordenada, hace que muchos hombres, por otra parte honrados, no encuentren absurdo el concepto de que por lo menos la jerarquía se ha desarrollado por modo enteramente normal (1).»

3. **La Sagrada Escritura.**—En cuanto á la doctrina de la Sagrada Escritura, decisivos son los pasajes ya explicados relativos á la potestad de las llaves y al oficio pastoral, ya que deben referirse también á la conservación de la verdad divina, de la pureza de la fe. Cuanto más se proclama la necesidad de la fe para la salvación y más se recomienda á los discípulos de Cristo la unidad de la fe, más necesario aparece que quien fué escogido para fundamento de la Iglesia, investido de las llaves del cielo, encargado del supremo oficio pastoral, posea también la inmutable verdad, tenga la verdadera llave de lo verdadero, esté en condiciones de ofrecer á las ovejas el sano alimento de la infalseable doctrina. La confesión de la fe en el Hijo de Dios y del amor por el divino Maestro precedieron ya á la promesa y á la concesión del Primado. ¿No podrá Pedro suscitar en sus propios sucesores, para utilidad de la grey de Cristo, la fe que obra en el amor? «Creo —afirma León— que presido la Iglesia en nombre de aquel cuya confesión fué ensalzada por el Señor Jesucristo, y cuya fe abate todas las herejías, y especialmente la impiedad del error actual (2).» Ya hemos visto que en las palabras «puertas del infierno» se consideraban por lo menos comprendidas las herejías.

4. **Lucas, XXII, 31, 32. La oración se refiere á toda la siguiente actividad de Pedro.**—Intencionadamente hemos dejado de mencionar antes un pasaje de la Sagrada Escritura, para exponerlo ahora con más detalles. Es el famoso *texto de San Lucas*. Celebrábase la última Cena, y el Señor, todavía conmovido por la mala acción de Judas, dijo á Simón Pedro: «Simón, Simón, mira que Sa-

---

(1) Schmidt, *Symbolik*, 144 y sigs.; Schleiermacher, *Nachrede zur fünften Rede*, op. I, 1, 455, 459, n. 1.

(2) *Ep.* 61, 2; Schrader, *De unit.*, II, 181 y sigs.

tanás os ha pedido para zarandearos como trigo. Pero yo he rogado por ti, que no falte tu fe; y tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos» (XXII, 31, 32). Este pasaje en sí y en el contexto es claro en cuanto predice la próxima negación. Respecto del *conversus* (ἐπιστρέψας) podría dudarse si ha de traducirse, según la frase hebrea, por «otra vez». Pero exegéticamente debemos reconocer como exacta solamente la primera interpretación [(1)]. La falta de una relación de objeto (ἐπὶ τὸν θεόν) no justifica una explicación más general, porque el uso absoluto del verbo está confirmado en *Mat.*, XIII, 15, *Hechos*, III, 19, y XXVIII, 27. «Hermanos» son llamados en la Sagrada Escritura los «fieles» [(2)]; pero Pablo llama también á los suyos colaboradores [(3)]. Así, pues, Pedro debe dar consuelo y fortaleza á sus compañeros de Apostolado y de fe, para que no vacilen en la fe.

¿Por qué razón el Señor rogó por *Pedro solo?* ¿No podía hacer lo mismo también por los otros? ¿O quería de esta manera dulcificar á Pedro la predicción de la caída? Pero la predicción determinada viene pronto y da á conocer el sentido del contexto. Así, pues, podemos decir: Pedro, como el más animoso, estaba expuesto más que todos al peligro, y por eso tenía necesidad de un consuelo especial, de una gracia mayor. Pero añadiendo que no falte su fe, se significa que Pedro, así como antes había recibido, por revelación del Padre, la verdadera fe en el Hijo de Dios, así ahora, por la intercesión del Hijo, tenía asegurada la perseverancia en esta fe, á pesar de su pasajera flaqueza. La relación del pasaje con la promesa de *Mat.*, XVI, aparece también más clara por el contexto y la confirmación de los hermanos, puesto que de tal modo

(1) *Kommentar zu Lukas*, 517 y sigs.; Epif., *Adv. haer.*, 59, 8: ὑποστρέψας También Belarmino ve aquí el texto principal. Agustín, Crisóstomo y Teofilacto lo refieren á la persona de Pedro. La referencia al papa tendría en su favor, ante todas cosas, el testimonio de siete papas: Lucio I, etc. (*De Rom. Pontif.*, 4, 3). Igualmente, Schneemann, *Die kirchliche Lehrgewalt*, 1868, 173.

(2) *Mat.*, XXIII, 8; *Juan*, XXI, 23; *Hechos*, VI, 3; IX, 20, etc.

(3) I *Cor.*, I, 1; II *Cor.*, I, 1; II, 12; *Ef.*, VI, 21; *Col.*, I, 1.

se ha pedido para Pedro y se le ha concedido la virtud de fortalecer con su fe inadmisible la fe de los otros. Tal petición, en hora tan grave y solemne, no puede limitarse á aquel par de días que pasarían antes de la Resurrección. Porque la conversión de Pedro debía ser completa antes de que pudiese confirmar á los otros; además, la exhortación era de forma absolutamente general. Por eso, exegéticamente, hay razón para ver bien caracterizada en estas palabras la posición de Pedro entre los Apóstoles después de la partida del Señor.

5. Y también á sus sucesores.—Pero este sostén del primer Apóstol en favor de la unidad y pureza de la fe, ¿podía desaparecer de la fundación del Señor á la *muerte* de Pedro? ¿Sería acaso menos necesario en lo venidero para confirmar la fe entre los hermanos, cuando enemigos de dentro y de fuera hubieran agredido á la fe? Con este modo de argumentar caemos ciertamente en aquella lógica que los polemistas nos reprueban frecuentemente; pero es la lógica de los hechos la que aquí sostenemos. La Iglesia debía perdurar, necesitaba igual organización, medios iguales. Pedro debía perseverar en la Iglesia como fundamento, maestro y pastor, ¿por qué no confirmar también perpetuamente á los hermanos en la fe? Siendo estas consecuencias particularmente sospechosas á nuestros adversarios, dejemos que Döllinger hable por nosotros: «La sede de Pedro debía ser la sede de la verdad, una sólida fortaleza de la fe, que á todos ofreciera seguridad. En efecto, las palabras y oraciones del Señor no se referían sencillamente á la persona en particular, al momento presente, sino que iban encaminadas á fundar y construir; se dirigían ante todas cosas á la Iglesia y á sus futuras necesidades, previstas en espíritu. Así, pues, mientras á su penetrante mirada estaban abiertas todas las edades sucesivas, rogaba por la unidad de los miembros de la Iglesia, á fin de que esta unidad pudiera ser para el mundo testimonio siempre claro de la verdad de su divina misión [1].»

(1) *Christentum*, 32; Scheeben, *Dogmatik*, I, 100.

Esta comparación con la *oración pontifical* por la unidad de los Apóstoles y de los fieles, no parece ser tan decisiva contra la «lógica y exégesis de la infalibilidad [1].» Sería tal, en el caso de que la condición especial de San Pedro no se hubiese reconocido ulteriormente. Pero una vez que los otros pasajes relativos al Primado son por sí demostrativos, hay derecho para concluir que también esta oración en favor de Pedro va más allá de las necesidades de aquella hora. La *virtud* de la fe en Pedro y en los Apóstoles tiene por base también la *verdad* del depósito de la fe. Como este depósito estaba destinado á todos los tiempos, convenía tomar las correspondientes medidas para lo venidero.

6. **Los Padres sobre este pasaje.**—Los Padres utilizan nuestro texto para demostrar, en primer lugar, lo mucho que vale la oración para conservar la fe, después como signo de la perseverancia de Pedro y de los elegidos en la fe, y también como una prueba de la necesidad de la gracia para la fe. En San Ambrosio se encuentra por primera vez una referencia al Primado de Pedro. Pedro, dice Ambrosio, ganó con su caída más que lo que había padecido en ella, porque se conquistó la protección de Cristo. «Por último, Pedro viene propuesto á la Iglesia después de haber sido tentado por el demonio. Por eso el Señor declara de antemano lo que significa su posterior elección para pastor del rebaño. Porque á éste le dice: Pero tú etc. San Pedro ha vuelto, pues, al buen camino, y ha sido cribado como el trigo, para que él mismo con los santos de Dios forme *un solo pan* que nos sirva de alimento. Pues mientras leemos los hechos de Pedro, reconocemos los mandamientos de Pedro, y él se hace para nosotros alimento para la vida y la salvación eternas [2].»

San Agustín explica varias veces el texto, pero siempre bajo la perseverancia de Pedro en la fe y la importancia

---

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma*, I, 18.
(2) *In Ps*. XLIII, 40.

de su ejemplo [1]. «Y Pedro nos ha confirmado perfectamente por medio de su apostolado, de su martirio y de sus cartas.» Los Padres de Milevi creen que los herejes cederán más fácilmente á la autoridad de Su Santidad (Inocencio I), que se deriva de la autoridad de la Sagrada Escritura, y le ruegan una pronta decisión, aunque antes hayan alegado á *Lucas*, XXII, 32, en el sentido de la gracia en la tentación [2].

San Crisóstomo interpreta el pasaje que nos ocupa lo mismo que San Ambrosio. Pedro, pensando en sí mismo, debe mostrarse indúlgente para con los otros. «Con la palabra *confirma*, Jesús quiere decir: Confirma á los débiles, siendo con ellos indulgente, alargándoles la mano, mostrándoles gran afecto.» Teodoreto dice que el escándalo fué permitido para que apareciese la importancia que Pedro, columna del mundo vacilante, debe tener para los vacilantes [3]. Esteban de Dor, que al mismo tiempo y por encargo de Sofronio de Jerusalén, defendió calurosamente el Primado del Papa en el sínodo de Roma de 649, se refiere al pasaje de Lucas para demostrar que es privilegio del Papa el dar decisiones en las cosas de fe. En verdad, designa á los hermanos vacilantes como personas del mismo orden; pero «habiendo puesto así de relieve el Primado de Pedro, no puede haber negado una preeminencia especial de Pedro sobre los otros Apóstoles [4]» pues, de lo contrario, ¿qué sería el Primado?

7. Los Papas. El Concilio de Trento. El Vaticano. —La plena consecuencia para los sucesores de Pedro la sacaron los Papas mismos. León une *Luc.*, XXII, con *Juan*, XXI, y de este modo hace derivar la dignidad del

---

(1) *Ep.* 175, 4; 176, 2; *De corr. et gr.*, 12, 38; 8, 17; 6, 10; *In Ps.*, CXVIII; *Sermo* 13, 3; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 329; Reuter, *Augustinische Studien*, 308.

(2) Agust., *Sermo* 210, 6; *Ep.* 176, 5.

(3) Cris., *Hom.* 1, 5: *Quod frequenter conveniendum;* Teodor., *De div. car.* (Migne, *P. gr.*, LXXXIV, 1508); Cir. Alej., Migne, *l. c.*, LXXII, 915; Langen, *Das vatikanische Dogma*, I, 78; II, 79.

(4) Así Langen, *l. c.*, I, 96. Por lo contrario, *Coll. Lac.*, VII, 282.

Obispo Romano del ministerio de Pedro. «Todo lo bueno obrado por nosotros, ú ordenado por nosotros, es obra de aquel cuyo impulso sentimos y al cual le fué dicho: Y tú, convertido, confirma á tus hermanos.» «Común era á todos los Apóstoles el peligro... Pero el Señor piensa particularmente en Pedro, y hace una oración especial por la fe de Pedro, como si la condición de los otros fuese segura, como si el espíritu de Pedro no fuese vencido. Por consiguiente, en Pedro se encierra la virtud de todos, y se dispone la asistencia de la divina gracia, á fin de que la potestad que Cristo confirió á Pedro, pueda ser participada á los Apóstoles por medio de Pedro.» Después, alegado *Juan*, XXI, 17, añade: «Otro tanto obra sin duda hoy también; el fiel pastor cumple el encargo del Señor; él nos da fuerzas con sus exhortaciones [1].»

Lo mismo interpretan Gelasio y Gregorio. Gelasio encuentra la razón de ello en la unidad de la Iglesia, que solamente se conserva á condición de que *una sola* sede tenga el Primado [2]. Pelagio II es el primero (580) que explica la oración como hecha para la conservación de la fe en la Sede Apostólica, y á este propósito no olvida la propia fragilidad, y disculpa á Vigilio. Siguen Martín I y Vitaliano. Pero Agatón escribe (680): «Medita, pues, que el Señor, que prometió que la fe de Pedro no se perdería, le exhortó á confirmar á sus hermanos. Tal promesa ha sido siempre reconocida por todos, y mis predecesores la han hecho segura [3].» El mismo Bossuet dedujo, del consenso de los Padres en la interpretación de este pasaje, la de-

(1) León, *Serm.* 4, 3; 82, 2. Puller advierte sobre esto (pág. 377) que León I, un papa teólogo, dió en sus sermones la primera explicación sistemática de la interpretación papal de los grandes textos referentes á San Pedro. El enseñó el camino, y sus sucesores lo siguieron, especialmente Félix II (483-492), Gelasio I (492-496), Símaco (498-514), Horsmidas (514-523).

(2) *Ep.* 4; *Tract.* 2, 8; Pelag., *Ep.* 5, 4; Bossuet, *De Summ Pontif. auct.*, 7.

(3) Döllinger-Friedrich (*Janus*, ² 15) dice: «El primero, el cual encontró en ello, no sólo una referencia personal á Pedro, sino también la promesa del Primado de la Iglesia romana.» V., por lo contrario, Granderath-Kirch (*Gesch. des vatik. Konzils*, I, 201 y sigs.), en donde Döllinger es refutado por sí mismo (citas tomadas de su historia de la Iglesia).

mostración de la inmutabilidad de la fe en la Sede Romana.

En el Concilio de Trento fué alegado frecuentemente *Luc.*, XXII, para la infalibilidad de la Iglesia. Al minorista Juan Tercio, quien de *Juan*, XX, deducía que los Apóstoles son iguales en la defensa de la fe y también en lo que respecta al cuerpo de Cristo, pero exceptuando su cuerpo místico (la Iglesia) sobre el cual tiene Pedro una preeminencia de jurisdicción, oponía Mariano de Feltri el texto de *Luc.*, XXII, que él aplicaba á la Sede Romana. En el Concilio Vaticano, el príncipe obispo de Brixen, Gasser, respondía á las observaciones contra el texto de Lucas, XXII, diciendo que la ordinaria interpretación eclesiástica, que debe deducirse de las cartas de los Papas romanos (algunas de las cuales son dogmáticas y acogidas en Concilios ecuménicos), y de la exégesis universal de los Padres y teólogos, ha referido estas palabras también á todos los sucesores de Pedro. Para confirmarlo, citaba á Belarmino, que aduce tres explicaciones: la de algunos de la Universidad de París, que consideran á Pedro como figura de la Iglesia; la de otros más modernos, que en ello sólo ven la gracia de la perseverancia concedida á Pedro, y, por último, la tercera y verdadera explicación, según la cual á Pedro le fué prometida la gracia de no perder jamás la verdadera fe, y al mismo tiempo, tanto á él, como Pontífice, cuanto á su Sede, le fué prometida la infalibilidad. El primer privilegio no ha pasado quizás á todos sus sucesores, pero el segundo sí [1].

II. *La Tradición acerca de la infalibilidad*

8. La Tradición. Cardenal Manning. Tres períodos de evolución del dogma.—La *tradición universal* respecto á la competencia de la Sede Apostólica en materia

---

(1) Theiner, *Acta* I, 493, 497, 511, 622, 628; Granderath, *Const. dogm.*, 170 y sigs.; Belarm., *De romano Pontifice*, 43; Libellus, *De romani Pontificis suprema potestate docendi*, 20 y sigs.; *De verbo Dei*, 3, 5.

de fe, es fácil deducirla de cuanto hemos dicho. Ya de la carta de San Ignacio resulta la potestad doctrinal de Roma sobre toda la Iglesia [1]. La conducta de los Papas para con los herejes en los siglos II y III, es plena demostración de ello. Así, pues, sólo queda por indagar qué decía la Tradición respecto á la infalibilidad del Papa. La infalibilidad *de hecho* fué varias veces proclamada por León en todas las definiciones de fe [2]. La demostración *formal*, en cuanto á los tiempos antiguos, ofrece algunas dificultades. Pero si la expresión es nueva, la cosa es antigua; los testimonios hablan alguna vez en forma general, pero en ellos está contenido el concepto especial, que cada vez se va enunciando en forma más distinta. El cardenal Manning observa á este propósito [3]: «Muchos, que eran demasiado apasionados para poder ser del todo sinceros, ó demasiado ligeros para poder ser exactos, han llamado por esta causa á la definición de la infalibilidad un triunfo del dogma sobre la historia. Ha habido quien ha dicho que apelar á la historia es una herejía.» El mismo ha dicho que la apelación de un maestro humano á la historia humana no es herejía; pero la apelación de un maestro divino á otro tribunal es sencillamente una herejía. Tal adversario da á conocer con esto que no cree en una autoridad divina, y en este sentido no comete ni traición ni herejía; porque donde no existe autoridad superior, tampoco existe traición; donde no hay maestro divino, tampoco hay herejía. Ahora bien, el triunfo del dogma sobre la historia significaría solamente esto: «La Iglesia define sus doctrinas á despecho tuyo, porque ella conoce su historia mejor que tú. Sus dogmas incluyen su historia, y su historia es una parte de su conciencia, con el auxilio de la asistencia divina. Si quieres negar estas conclusiones, debes negar también las premisas, es decir, la asisten-

(1) Sohm, *Kirchenrecht*, 384.
(2) *Ep.* 104, 1; 120, 1.
(3) *Religio viatoris*, 78. V. *Katholik*, 1892, 1, 429 y sigs.; Perrone, *Praelect.*, II, 1854, 12; Möhler, *Einheit*, 71 y sigs.

cia divina, la cual conserva perfectamente la fe.» La Iglesia explica su historia de 1800 años, sus 19 Concilios Ecuménicos en su sentido. En las cosas de su historia, le basta repetir lo que decía San Agustín: *Securus iudicat orbis terrarum!* Ya Eusebio notó que el cristiano debe atenerse á la Iglesia, la cual conoce su historia (1).

Pero aunque el *apologista católico* debe partir de esta fe en la infalibilidad de la Iglesia, no le es lícito exagerar el valor de la propia demostración, sino que debe procurar también dar cuenta del curso de la evolución, tanto más cuanto los protestantes culpan á los católicos de la «falsificación de la historia» y de «la conjura contra la verdad,» porque algunos individuos de las ideas extremas creyeron deber estatuir la mencionada relación entre historia y dogmática. Esto hace también el mismo Manning. Para este fin, divide la historia en tres períodos. El *primer período* es el de la fe simple, indiscutida, de que el sucesor de Pedro, por la promesa divina, había obtenido una firmeza especial. El *segundo* es un período de análisis y de controversias, suscitadas por el gran cisma occidental, del cual salió el galicanismo dentro de la Iglesia, y de éste el anglicanismo. El *tercero* es el período de la definición, en el cual la sencilla fe del primer período ha sido enunciada con aquella precisión de concepto y de palabra que es un producto del análisis y de las controversias precedentes.

9. Elogio de la fe de la Iglesia Romana entre los Padres latinos y griegos.—El elogio que los Padres hacen, desde el tiempo de San Ignacio, de la Iglesia Romana á causa de pureza de su fe, se refiere, en primer lugar, al Obis-

---

(1) León XIII (Encícl. 8 Sept. 1899) escribe: «Quien estudie la historia eclesiástica no debe olvidarse nunca de que ésta comprende una suma de hechos dogmáticos que deben creerse y que nadie puede poner en duda: *Job.*, XIII, 7: No tiene Dios necesidad de nuestras mentiras.» De lo cual deduce Rade que los católicos no tienen sentido histórico (*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1900, 79 y sigs., 86). Götz (*Leo XIII*, 1899, 97) aplica á León las palabras del Card. Manning. Por lo contrario, Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, 1899, 35 y sigs.; Ehrhard, *Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart*, 1898; Schanz, *The Quartalschr.*, 1905, 1 y sigs.

po de ella, y tiene su justificación en la sucesión de Pedro (1). Ireneo elogia á Roma, porque desde el tiempo de los Apóstoles se ha conservado en ella la Tradición y la fe revelada á los hombres; mas para demostrarlo, se refiere á la sucesión de los Apóstoles (2). Cipriano censura á los herejes, porque envían mensajeros á Roma, á la Sede de Pedro, para consignar cartas de cismáticos y pecadores, sin pensar que los romanos son aquellos cuya fe es celebrada por el Apóstol, y en los que no encuentra acceso la falsificación de la fe (*perfidia*). Pues sólo hay *una* Iglesia, una cátedra, fundada sobre Pedro por la palabra del Señor. El que no se atiene á esta unidad, ¿cómo puede alabarse de servir á la fe? Ambrosio recuerda á los emperadores que deben recurrir al cabeza de todo el orbe romano, es decir, á la Iglesia Romana, para que no permita que se turbe la santísima fe de los Apóstoles; pues de allí provienen á todos los derechos de la veneranda comunión.

San Jerónimo pregunta: «¿Qué fe nombra él como la suya? ¿Aquella de que está llena la Iglesia? Si es así, entonces somos católicos.» «Has de saber que para nosotros nada está más en el corazón que conservar intactos los derechos de Cristo, y no traspasar los límites puestos por los Padres, y acordarnos siempre de la fe romana, la cual ya fué elogiada por boca del Apóstol.» Añadiendo á estas expresiones lo que ya hemos citado de la carta á Dámaso, se ve claro que, para San Jerónimo, la Iglesia Romana es sede infalible de la verdad, porque su Obispo es sucesor de los Apóstoles, de Pedro. En su carta á Demetriada, elogia al Papa Anastasio, quien, hombre de evangélica pobreza y de celo apostólico, aplastó pronto la cabeza del dragón (de la herejía), é hizo que cerrara su boca la serpiente silvadora. Por eso recomienda á su discípula que se atenga á la fe de Inocencio, que entonces era el sucesor en

(1) Scheeben, *Dogmatik*, I, 135 y sigs.

(2) *Adv. haer.*, 3, 3, 2, 3; Cipr., *Ep.* 43, 5; 59, 14; *De un.*, 4; Ambr., *Ep.* 11, 4; Jer., *Adv. Ruf.*, 1, 4; *Ep.* 63; v. *Ep.* 15, 1, 4; *Ad Demetr.*, 130; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 406, 410.

la Silla Apostólica. Es verdad que San Jerónimo, entre las inacababes confusiones de Oriente y entre los partidos que lo laceraban, no podía invocar otra autoridad apostólica; pero esto mismo es ya una prueba de la importancia del sucesor de Pedro en la Iglesia. Sólo Roma tiene el honor de haber conservado pura la fe.

10. San Agustín. Los griegos.—San Agustín no se expresa siempre del mismo modo acerca de la cuestión de la infalibilidad de la Sede Romana, y aun á veces [1] parece que pone el Concilio sobre el Papa; sin embargo de ello, en el Papa busca la suprema y última decisión. Dice: «Tú no podrías confiar en poseer la verdadera fe de la Iglesia católica, si no enseñases que debemos observar la fe romana.» La fe de la Iglesia Romana, á la cual San Pablo enseñó tantas cosas relativas á la gracia de Cristo, lo confirma en su persuasión. Porque «en esta cátedra de la unidad, Dios ha depositado la verdad de la doctrina.» Este pasaje se refiere directamente y en primer lugar á la unidad de la Iglesia; pero uniéndolo con otras proposiciones en las que el Santo hace depender la unidad de la Iglesia de la comunión con la Sede Apostólica, el pasaje no puede entenderse sino de la verdad en la cátedra de Roma. Además, le vemos enviar sus tratados contra las cartas de los pelagianos, primeramente á «Su Santidad» (Bonifacio), para que corrija si algo le desagrada. «Ya sobre este argumento fueron enviadas á la Santa Sede las actas de dos concilios; de allí vinieron también las respuestas. La causa ha terminado *(causa finita)*; ¡quiera el cielo que también termine el error [2]!» «No es lícito á un cristiano dudar de las palabras del pontífice Zósimo.» Es sabido que Pelagio y Celestino testificaron hipócritamente en sus cartas la misma adhesión á la Sede Apostólica, lo cual es, por lo menos, un reconocimiento universal del juez de la fe [3].

(1) *Ep.* 43, 19; Harnack, *l. c.*, III, ² 135; Reuter, *Augustinische Studien*, 307, 325.

(2) *Sermo* 131, 10; *Ep.* 190, 22; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 319; Tomasín, *Dogm.* V, 162 y sigs. V. arriba, pág., 194.

(3) Reuter (*Augustinische Studien*, 313 y sigs.) opina que si San Agustín

San Agustín llega hasta afirmar que si en la larga serie de los Pontífices Romanos, desde Pedro hasta Anastasio, se hubiese introducido un traidor, no por eso él, á causa de *Mat.*, XXIII, 3, creería que causaría daño á la Iglesia y á los cristianos inocentes, «para que permanezca segura la confiada esperanza, fundada, no sobre un hombre, sino sobre Dios, y nunca pueda perturbarse por la tempestad de un cisma sacrílego.» También de la doctrina de San Agustín relativa á la eficacia de los Sacramentos con independencia de las cualidades personales del ministro, podemos deducir la distinción entre *fe personal* é *infalibilidad de oficio* en la transmisión y predicación de la fe [(1)]. Teniendo presente el carácter total de todas las proposiciones, veremos que San Agustín reconoce, así á la Iglesia Romana como al titular de la cátedra de Pedro, una autoridad doctrinal infalible.

Respecto á los *griegos*, recordamos lo dicho con referencia al Primado. También para ellos, la Sede Romana, á pesar de toda diferencia y deficiencia nacional, era «el centro espiritual é infalible de la Iglesia.» La expresión de San Epifanio se refiere verdaderamente á San Pedro, pero aplicada á las controversias de su tiempo, debe entenderse el Pedro que vive aún en Roma en sus sucesores. «A él (á Pedro) le reveló el Padre el verdadero Hijo; él es lla-

---

alaba y defiende á Zósimo, es á causa de exageración nacida de las circunstancias. Que en su complejo sistema doctrinal no pretendió atribuir al Obispo Romano un magisterio infalible, lo comprueba el hecho de que en el sermón 76 acusa á Pedro de incertidumbre en la conducta y en la enseñanza. Pero el texto no está reproducido íntegramente. Todo el discurso demuestra tan sólo la necesidad de la gracia. Del mismo modo, el «Satanás» es explicado como gracia y debilidad personal. Bien demuestra San Agustín la diferencia que va entre la «solídisima columna que vaciló» y el espíritu por el cual Cristo la confirmó como piedra. Ahora bien, los sucesores de Pedro han sucedido al Príncipe de los Apóstoles provisto del Espíritu. Si San Agustín considera á todos los obispos como falibles, no comprende entre ellos al Obispo Romano, del cual trata aparte.

(1) *Ep.* 105, 16: 194, 1; *Sermo* 131, 10; *Ep.* 190, 6, 23, 53, 1, 3. V. arriba, pág. 193 y sigs. Reuter, *Augustinische Studien*, 296 y sig., 307 y sigs., 323 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 171. Originariamente, en la constitución del Concilio Vaticano respecto á la Iglesia, después de *Luc.*, XXII, 30, seguía un pasaje de Ireneo (3, 3) y de Agustín (*C. Julian.*, 1, 13; *Coll. Lac.*, VII, 431); pero al fin se hizo sin él.

mado, por tanto, bienaventurado; Pedro es, pues, el que revela el Espíritu Santo. Esto se decía en verdad al primero entre los Apóstoles, á la piedra sobre la cual está edificada la Iglesia de Dios y contra la cual nada pueden las puertas del infierno. Pero por las palabras «puertas del infierno» deben entenderse las herejías y los heresiarcas. En efecto, en él ha sido confirmada la fe, que ha obtenido las llaves del reino de los cielos, y que desata en la tierra y ata en el cielo. En él pueden encontrarse representadas todas las delicadas cuestiones relativas á nuestra fe [1].» San Gregorio Nazianceno celebra en sus versos la fe del Príncipe de los Apóstoles, la cual fué más fuerte que toda otra, y aun hoy perdura constante y nutre con su palabra todo el Occidente, como es propio de la primera sede entre todas, honrada por Dios con todos los favores. «Por lo que respecta á su fe, es cierto que la antigua Roma desde el principio hasta hoy ha seguido siempre el camino recto, y mantiene todo el Oriente en la verdad santificante, siendo muy conveniente que la que preside todo el mundo, glorifique toda la armonía del ser divino.» El concilio de Efeso, con Cirilo á la cabeza, reconoció como difinitiva la carta de Celestino. Esta cita fué para el Oriente muy importante. Desde el tiempo del galicanismo, se han alegado especialmente en contra [2] las cartas de San Basilio (214, 239); pero es preciso no olvidar que tales cartas son la expresión de una opinión amarga sobre el estado de cosas en Oriente.

De las cartas de Teodoreto al Papa, á quien celebra como maestro de la Iglesia, ya hemos dado ante diversas muestras. En su carta al presbítero romano Renato, escribía: «En realidad, esta Santa Sede tiene la hegemonía sobre las Iglesias de toda la tierra, por muchas razones, pero sobre todo porque ha permanecido inmune del veneno de la

(1) *Ancor.*, 9; Greg. Naz., *De vita*, 5, 562 y sigs.; Teodor., *Ep.* 116; Efr., *Encom. in Petr.*

(2) Döllinger-Friedrich, *Janus*, ² 319 y sigs.; Puller, *The primitive Saints*, 164.

herejía, y ninguno que haya enseñado contra la fe, se ha sentado en ella. Luego aquello que por vosotros es decidido, queremos aceptarlo, de cualquier manera que sea, porque confiamos en vuestro juicio.» San Efrem considera á Josué como un tipo de Pedro, el cual tiene á sus hermanos por colaboradores en la obra de la Iglesia, y da testimonio por los hermanos y por todo el mundo. Celebra la «sal de la tierra, que nunca puede perder su fuerza, la luz del mundo, que siempre asciende y alumbra en todas partes, y que, sin necesidad de alimento, arde continuamente. La luz es Cristo, la lámpara es Pedro, el aceite es la asistencia del Espíritu Santo.»

En el *Concilio Lateranense* del año 649, el obispo Esteban de Dor, decía: «A causa del Primado de la Iglesia Romana, ya el arzobispo Sofronio me ha enviado de Jerusalén á Roma, para dar noticia de las herejías de aquellos hombres (Teodoro de Farán, Ciro, Sergio), y obtener la condenación de ellas. En el Monte Calvario me ha obligado á ello con solemne juramento: «Ve de prisa á ese extremo de la tierra, y muéstrate en la Sede Apostólica, donde están los fundamentos de la doctrina ortodoxa. Informa á las santas personas de todo lo que aquí ha ocurrido, y no ceses de rogar hasta que ellas, según la apostólica sabiduría, que viene de Dios, hayan juzgado y canónicamente condenado esta nueva doctrina.» Y he complido pronto y fielmente este mandato. Hoy comparezco por tercera vez delante de la Sede Apostólica, para pedir la condenación de aquellos errores... De nuevo ha suscitado Dios al papa Martín, el cual convocó este sínodo para la defensa de los dogmas [1].» Máximo, abate de Crisópolis, dice: «Todos los pueblos de la tierra vuelven hoy sus miradas á la Santa Iglesia Romana, á su confesión y á su fe, como al sol de luz eterna, esperando que ella irradie de sí el esplendor de las doctrinas de los Padres y de los Santos, co-

(1) Mansi, *Conc.* X, 891; Hefele, *Konziliengesch.*, III, 216 y sigs. V. arriba, pág. 235 y sig. Döllinger cit. por Granderath; Kirch, *Geschichte des vatik. Konzils*, I, 204.

mo han hecho los seis divinos y santos concilios, iluminados por Dios.»

III. *Los Papas sobre la infalibilidad*

11. Los Papas se atribuyen el derecho de infalible decisión en materia de fe. La fórmula de Hormisdas.— Los Papas reclaman para sí el derecho de pronunciar *decisiones infalibles en materia de fe* (1). Pero su juicio no puede ser rechazado como juicio de causa propia, puesto que está enteramente conforme con la tradición romana, en todo lugar reconocida, y encuentra su confirmación en la eficacia, universalmente reconocida, de la Sede Romana. Si quieren rechazarse estos testimonios, sería preciso negar también la fe en todos los obispos y sacerdotes cuando hablan de su propia dignidad. «Mas precisamente ocurre lo contrario—dice Bossuet,—pues Dios infunde, en aquellos á quienes ha dado superioridad en su Iglesia, el exacto conocimiento de su potestad y de su dignidad.» Tampoco aquí queremos retroceder al efectivo ejercicio de este derecho en los primeros siglos, ni discutir la real infalibilidad de las decisiones pontificias en las cuestiones más importantes de la teología y de la cristología que precedieron á las decisiones de los Concilios Ecuménicos. Hagemann ha dedicado á este objeto un libro entero sobre la Iglesia Romana. Nosotros nos limitaremos á referir algunos pasajes, en los que se pone más *formalmente* de relieve el privilegio de la infalibilidad.

Julio I (337-352), en la citada carta á los eusebianos, escribe: «Lo que nosotros hemos recibido de San Pedro, os lo explico á vosotros; pero yo, aun sabiendo que es cosa conocida de todos, no os lo escribiría, si aquellos aconteci-

(1) Duchesne describe en sus *Iglesias separadas* la veneración que á la Iglesia, empezando desde San Pablo y Clemente hasta Constantino, tuvieron todas las Iglesias, aun las de los herejes, y demuestra que los papas de los siglos IV y V tomaron sus demostraciones, no de la literatura cristiana, sino de las prerrogativas de su Sede.

mientos no nos hubieran turbado [1].» Inocencio I (417) alaba á los africanos, porque en casos dudosos se dirigen á la Sede Romana: «Especialmente cuando se trata de una materia de fe, creo que todos nuestros hermanos y co-obispos deben referirse solamente á Pedro, esto es, al autor de este nombre y de este privilegio [2].» Para «intimidar», no podía Inocencio valerse de este lenguaje, porque ¿qué fuerza tenía él fuera de la que poseía por su cargo? Los galicanos mismos reconocieron la gravedad de sus palabras. San Agustín no vió en esto declaraciones «que podían agradar al Papa de entonces para darse importancia,» ni usó aquí ni en la carta á Sixto simplemente la fraseología de una reverencia hiperbólica sin relación con una potestad autoritativa; pero conviene reconocer que quiere designar seriamente á la Iglesia Romana como Iglesia modelo [3]. Del solo hecho de la predicación de Pablo en Roma, no podía deducirse este Primado, ni la obligación de estar de acuerdo con Roma.

Bonifacio, sucesor de Zósimo, escribe á los obispos orientales, que el juicio de la Sede Apostólica es intangible. Sixto III escribía (433) al patriarca Juan de Antioquía: «Por el éxito de este negocio, has podido conocer lo mucho que importa ser de la misma opinión que nosotros. El Apóstol San Pedro transmitió á sus sucesores lo que recibió. ¿Quién querrá alejarse de la doctrina que á él, como primero entre los Apóstoles, le enseñó el Maestro mismo?» Y á Cirilo de Alejandría le escribía: «Así, la Iglesia Romana en la elección del predicador de la fe salvó la concordia, lo mismo que en la predicación de la fe ha custodiado siempre la *unidad* de la creencia.»

San León proclama la firmeza en la fe de la Sede Romana: «La solidez de aquella fe, que fué alabada en el Príncipe de los Apóstoles, es perenne; y así como perdura

(1) V. Atan., *C. Arian.*, 35.
(2) *Ep.* 31, 2; Xystus, *Ep.* 6, 5; León I, *Sermo* 3, 2, 3.
(3) *Ep.* 186, 191; Reuter, *Augustin. Studien*, 311 y sigs. Por lo contrario, Wilmers, *De eccl.*, 418 y sigs.

lo que Pedro creyó de Cristo, así permanecerá lo que Cristo instituyó en Pedro.» «Permanece, pues, la ordenación de la verdad, y Pedro no abandona el timón de la Iglesia, porque persevera en la pétrea firmeza que le fué conferida... En toda la Iglesia, dice Pedro: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo; y toda lengua que confiesa al Señor, está consagrada por el magisterio de esta palabra. Esta fe vence al demonio y rompe las cadenas de los que han estado sujetos á él. Esta fe sustrae del mundo é incorpora al cielo; contra ella nada pueden las puertas del infierno. Dios la ha dotado tan fuertemente, que nunca podrá triunfar sobre ella malicia de herejes ni engaño de paganos.» En la carta de San Crisólogo (XXV de León) dirigida á Eutiques, se afirma la misma teoría. La verdad de la fe persevera en la silla de Pedro. «Nosotros, en interés de la paz y de la fe, no podemos decidir tales cuestiones sin el consentimiento del Pontífice Romano.» El concepto que ya Siricio expresa, esto es, que Pedro perdura en sus sucesores y los sostiene, no excluye en modo alguno la infalibilidad, como no está excluída cuando se invoca la asistencia del Espíritu Santo.

Félix II escribe (483) al emperador Zenón, que no le es permitido desgarrar la túnica sin costura de Cristo, la misma que aun los crucificadores del Señor dejaron intacta. «¿No es mi fe la que proclamó única y verdadera el Señor mismo, quien prometió á la Iglesia que había de fundarse sobre mi Sede, que nunca sería vencida por las puertas del infierno?» Y Gelasio dice que la Sede Romana ha cuidado de que la gloriosa confesión del Apóstol, que es su pura raíz, no sufra daño de perversos ni mancha alguna. Porque, si ocurriese algo semejante lo que Dios no permita, lo que tenemos por imposible, ¿qué error seríamos ya capaces de rechazar, ó con qué derecho podríamos exigir la enmienda de los que yerran? [1] Sosteniendo él, «de conformidad con los escritos proféticos y evangélicos», el Pri-

---

(1) *Ep.* 26, 27. V. arriba, pág. 205 y sig.

mado de la Iglesia Romana, afirma que la «primera Sede del Apóstol Pedro, de la Iglesia Romana, es sin mancha, ni arruga ni otra cosa semejante [1].»

La confesión de Hormisdas (519), que poco á poco, no sin alguna resistencia, fué suscrita por 2500 obispos, y en el Octavo Concilio Ecuménico (869) fué impuesta como condición de la admisión, enseña que la promesa hecha á Pedro de firmeza en la fe ha sido confirmada por el resultado, *porque en la Sede Apostólica se ha conservado siempre inmaculada la religión.* Luego todos los que se alejan de ella son excomulgados. La conclusión dice así: «Por eso, como hemos dicho, siguiendo nosotros en todo á la Sede Apostólica, y predicando todas sus constituciones, espero estar con vosotros en aquella misma comunión que es predicada por la Sede Apostólica, en la cual está la entera y verdadera solidez de la religión cristiana [2].»

Quien *reconozca* esta fórmula, esto es, que «en fuerza de la sucesión de Pedro se ha conservado siempre inmaculada la religión,» reconoce ciertamente una «realidad histórica» (Hase), y, además, una «necesidad dogmática;» porque la fórmula hace derivar el hecho de la promesa del Señor. Tampoco se opone á esto la observación del emperador griego en el Concilio de Florencia: «Lo que algún Padre puede haber escrito en una carta al Papa con frases de cumplimiento, no ha de tomarse frecuentemente como fundamento de un derecho y de un privilegio:» aquí están á millares los Padres que deducen el privilegio pontificio de las palabras de Cristo. ¡Cosa extraña! Se concede que los «Obispos Romanos, aun no tomando en ello una parte apasionada, han tenido casi siempre el sentido y la fortuna de ponerse del lado que, conforme á la natural evolución del dogma, debía ser el vencedor;» y se niegan á

(1) *Ep.* 42, 1.
(2) Hefele, *Konziliengesch.*, II, 673, 694; IV, 388; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VI, 284; Denzinger, *Enchir.*, n. 141; *Coll. Lac.*, VII, 279 y sigs.

derivar de la promesa de Cristo esta singular condición de la Sede Romana; se admite que «de esto ha nacido lo mismo su autoridad que su propia convicción de ser custodios de la fe,» y entre tanto no se quiere ver el *principio* de esta autoridad y de esta convicción en la Sagrada Escritura. Casi no se comprende cómo la prevención contra Roma puede turbar el juicio hasta ese punto. Así, Arnoldo reconoce en Hormisdas el Papa más importante entre León I y Gregorio I, una genuina figura de jerarca, que reclama un Gregorio VII ó un Inocencio III. Pero él lo hace todo por la soberanía de la Sede Romana; la teología no fué para él más que un medio de combate; no fué, en suma, un carácter religioso. Es más seguro pensar que «Hormisdas fué un fatal corruptor del Evangelio y un destructor de la verdadera esencia de la fe.» Pero esto no obstante, «para ser justos, no conviene olvidar que frente á la Nueva Roma, el Papado sostuvo ciertamente el interés de la Iglesia. Difícilmente podrá ponerse en duda que en el Concilio de Calcedonia no fué sancionada la concepción religiosa dominante en Occidente. También parece resultar de la historia de la Iglesia que la piedad occidental era ya entonces superior á la oriental; además, es innegable que una comunidad eclesiástica no puede permitir que el poder laico le imponga sus artículos de fe. Por eso nosotros no podemos menos de ver en los Papas los campeones de la independencia de la Iglesia y de la genuina forma del Cristianismo. Es gloria del Pontificado Romano el haber tenido siempre enhiesta la bandera del Concilio Niceno. Además, la doctrina sostenida en Roma de la verdadera humanidad del Salvador y al mismo tiempo, de su esencial divinidad, iba unida, bajo el concepto religioso y teológico, al progreso de la Iglesia. Aunque Pedro no hubiese sido obispo de Roma, aunque no hubiese puesto nunca el pie en ella, los Papas de la antigüedad pueden considerarse como sucesores de aquel Apóstol que en Cesárea de Filipo hizo su gran confesión, y que delante del Sanedrín declaró que debía obedecerse antes á Dios que á los

hombres [1].» En 1870 tuvo eficacia la fórmula de Hormisdas.

12. Agatón.—De igual manera se expresa Agatón en su carta á Constantino Pogonato: «Verdadera regla de la fe es aquella que en la buena y en la adversa fortuna ha mantenido firme y ha defendido la Sede Apostólica, madre espiritual de nuestro pacífico reino, la Iglesia Apostólica de Cristo, de la cual puede demostrarse que, por la gracia del Dios omnipotente, nunca se ha desviado del sendero de la tradición apostólica, ni se ha sojuzgado á las novedades heréticas, sino que la fe cristiana que ha recibido desde su principio, también permanece inmaculada hasta el fin, según la promesa del Señor (*Luc.*, XXII, 32).» Este escrito es para nuestro argumento de gran importancia. «Tres puntos sobre todo merecen ser notados: 1.º la seguridad y la claridad con que Agatón expone la doctrina ortodoxa; 2.º la energía con que varias veces proclama la infalibilidad de la Iglesia Romana; 3.º la expresa y repetida afirmación de que todos sus predecesores permanecieron fieles á la recta doctrina y dieron sanas amonestaciones á los patriarcas de Constantinopla. Agatón estaba muy lejos de tachar de herético á su antecesor Honorio, y la hipótesis de que había consentido anteriormente en su condenación está en total contradicción con este escrito [2].»

En una carta al Emperador, el numeroso Concilio (125 obispos) reunido en tiempo del mismo Papa en Roma, dió una declaración de la propia fe, porque entonces no era posible á los occidentales concurrir al Concilio Ecuménico (680). Los obispos confían en que, merced á los esfuerzos del Emperador, «la luz de nuestra fe (romana), católica y apostólica, resplandecerá en todo el mundo; aquella luz que, emanando de la fuente de toda luz, por medio de los

(1) Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 1894, 289 y sigs.

(2) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 257; Arnold, *l. c.*, 295 y sigs. En el Concilio VIII los obispos suscribieron la fórmula, pero destruyeron sus documentos. V. sobre esto Hefele, *l. c.*, IV, 388; *Coll. Lacensis*, VII, 379 y sigs.

Príncipes de los Apóstoles Pedro y Pablo, y de sus discípulos y sucesores apostólicos, ha sido conservada hasta el Papa actual, no obscurecida por ninguna tiniebla de error herético, ni empañada por niebla de falsedad, ni ofuscada por malicia de herejes (1).»

13. **La consulta á los sínodos romanos nada demuestra contra la infalibilidad del Papa.**—Por lo dicho vemos que de ordinario los Papas convocaban antes de adoptar sus decisiones *un sínodo* en Roma, para tomar consejo (2). Pero de, aquella carta se deduce también que en manera alguna se atribuía el sínodo la infalibilidad á sí mismo; en cambio, la hacía descender de la sucesión apostólica. La consulta sinodal tenía por objeto facilitar el uso de aquellos naturales subsidios de la Escritura y de la Tradición de que nunca debe prescindirse. Por otra parte, de las cartas pontificias se deduce que no siempre tenía lugar aquella discusión sinódica. Luego el privilegio de la infalibilidad no dependía de aquella discusión, mucho menos no siendo como no era un concilio ecuménico, al cual solamente compete la infalibilidad. También San Agustín dice en forma muy general: «¿Por ventura era necesaria la convocación de un sínodo, para que el error manifiesto fuese condenado? Como si ninguna herejía hubiese sido nunca condenada sino por medio de un sínodo, siendo así que muy pocos errores se encontrarán para cuya condenación se haya reconocido necesaria la convocación de un concilio (3).» Si la conciencia católica se reanima por todas partes contra la herejía, en Roma ocurre esto de una manera especial.

También León se opuso á la convocación de un concilio general, porque el artículo de fe relativo á las dos natura-

(1) Mansi, *Conc.* XI, 286 y sigs.; Hefele, *l. c.*, III, 257 y sigs.

(2) V. también Sägmüller, *Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII*, 1896, 31 y sigs. Más tarde sustituyeron los cardenales á los sínodos. El primer ejemplo cierto lo ofreció Inocencio II en la condenación de los errores de Abelardo.

(3) *C. duas ep. Pelag.*, 4, 12, 34; León, *Ep.* 37; Tomasín, *Opp.*, V, 162 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 376 y sigs. Con esto queda al propio tiempo dada la respuesta á *Janus*, 16, es decir, que en el milenario no se emitió ninguna decisión universal de fe fuera de los concilios.

lezas de Cristo le parecía evidente. Los corifeos de la herejía se dirigieron al Papa, no á la Sede Romana. Y los Papas, con sínodos ó sin ellos, decidieron en sus cartas dogmáticas las cuestiones más importantes de la fe. Sus juicios fueron acogidos (confirmados) por los concilios generales, como en Efeso, Calcedonia, Constantinopla, Nicea, y precisamente en homenaje á la columna de la ortodoxia, que Cristo fundó sobre el Príncipe de los Apóstoles (1). «La doctrina posterior nicena y calcedoniana, no en cuanto especulación técnica filosófica, sino como directa expresión de la fe conforme al símbolo, fué propiedad de la Iglesia occidental desde el siglo III (2).»

14. Por eso los Concilios Ecuménicos no son superfluos.—Pero en este caso, ¿para qué un *Concilio general?* No obstante esto, el concilio tenía una misión importante, porque el dogma no debe ser solamente definido, sino también ilustrado por las fuentes de la fe y justificado de todas las maneras. La condenación de la herejía tenía que ser tan universal como la confesión de la fe. Las comunes discusiones de los obispos de todo el orbe servían para aclarar mejor los artículos de la fe, formular el dogma con precisión, y asegurar de antemano la comprensión y reconocimiento de los decretos. Esto era necesario en un tiempo en que la publicidad no tenía aún gran extensión y las comunicaciones eran bastante difíciles. La fe de toda la Iglesia universal en el tiempo y el espacio era proclamada de este modo á la faz de todo el mundo, y la decisión, considerada bajo el aspecto humano, adquiría autoridad mayor. Además, la doctrina eclesiástica, también en los puntos que el Papa no había definido aún, podía ser puesta en decisión ó preparada para una decisión. La conjunción orgánica del Papa con los obispos y el influjo recíproco de la cabeza y de los miembros, había de contribuir á fomentar la confesión de la fe (3).

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 263 y sigs., 285 y sigs., 462 y sigs., 483 y sigs.; IV, 385 y sigs., 423 y sigs.; Wilmers, *De eccl.*, 417 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 669; II, 279, n. 1, 409 y sigs.

(3) Theiner, *Acta* II, 93; Granderath, *Const.*, 177 y sigs.; *Coll. Lacensis*,

Pero la relación entre *la cabeza y los miembros* da á conocer también la medida de la mutua influencia. La decisión debe venir de la cabeza, ó ser tomada de acuerdo con la cabeza. ¿Quién considerará imposible que el Espíritu Santo opere esta concordia? ¿Es quizás para él más difícil iluminar un organismo complicado que uno sencillo? Seguramente no; el Concilio Efesino y el Calcedonense son una prueba de ello. Celestino y León expusieron el dogma en sus rasgos fundamentales; los Concilios formularon de conformidad con ellos el símbolo y explicaron y demostraron la fe. Aquí se ve manifiesta la analogía con cuanto hemos dicho respecto á la infalibilidad. Así como ha habido concilios que confirmaron decisiones papales, así también hubo otros que hicieron lo mismo con decretos de concilios ecuménicos. Antes era costumbre expresar el asentimiento á los símbolos anteriores, sin que por esto se dudase de la infalibilidad de los concilios de la Iglesia. «Ellos hablaban sin temor, porque allí no había enemigos» (San Agustín). La historia del primer milenario no hubiera sido, pues, otra, «si en el Obispo de Roma hubiese habido la convicción, y en la Iglesia tan sólo una sospecha, de que allí brotaba un manantial de infalible verdad» (Hase). Ambas cosas se concilian bien [1].

IV. *La caída de Liberio y Honorio*

15. Liberio. Vigilio.—Pero ¿qué decir, cuando vemos que los *legados* que en nombre del Papa presidían los concilios ecuménicos, ó el *Papa* mismo á consecuencia de las discusiones conciliares, llegaban á persuadirse de que la precedente decisión no correspondía á la verdad apostólica y católica? Para los fieles no hay en esto una dificultad

VII, 286, 397 y sigs., 1266. De Maistre (*Du Pape*, I, 1878, 26 y sigs., 144 y sigs.) se muestra poco benévolo con los concilios. Belarmino menciona como motivo para convocar un concilio aun la sospecha de herejía en un papa, y también una tiranía pertinaz. El concilio debería deponer á un papa hereje ó por lo menos amonestarlo (*De concil.*, 1, 9).

(1) León, *Ep.* 95; Scheeben, *Dogmatik*, I, 210.

insoluble, porque bien saben que nunca puede aparecer una *verdadera y real contradicción.* Esto está asegurado por la promesa del Espíritu Santo.

La historia de la Iglesia nos habla de un *solo* caso, en el que aparece una contradicción *formal.* En efecto, Liberio suscribió en verdad la tercera fórmula de Sirmio, obligado por la necesidad, pero con este acto prescindió de la *palabra* nicénica, no de la *fe* ortodoxa, ya que «suscribió ciertos formularios antiguos de fe, compuestos en el tiempo en que la fe nicena no se impugnaba sino indirectamente (1)». En la fórmula se había abandonado el ὁμοούσιος, pero á pretexto de rechazar de tal modo el sabelianismo. Su intención, á la vez que toda su conducta, contra la herejía, queda probada formalmente por el *apéndice* á la suscripción. Con todo, es cierto que en la Edad Media se tuvo su «caída» como demostración de que también un Papa (personalmente) puede caer en herejía.

De la vacilante conducta de Vigilio en la cuestión de los tres capítulos, no es necesario tratar aquí, porque no se refería á un objeto de fe, sino á las personas y al modo de conducirse con respecto á ellas (2). Pelagio III compara la conducta de Vigilio con la de Pedro de Antioquía, y dice que no hubo cambio de creencias, sino volubilidad de consejo. Vigilio mismo cita en su excusa las retractaciones de San Agustín. En este asunto, es preciso tener presente, por una parte, el respeto que era debido al Concilio de Calcedonia y á la oportunidad, y, por otra, el carácter particular del Concilio de Constantinopla (553). Este tan sólo fué un sínodo general griego, y sólo después de la confirmación del Papa, tuvo importancia de Concilio ecuménico.

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, II, 248, n. 1; Schwane, *Dogmengesch.*, II, 66 y sigs.; Hefele, *Konziliengesch.*, I, 696. Krüger (*Realenzykl.*, XI, [3] 445) opina que nos hallamos en terreno muy inseguro, y que por la naturaleza misma de la cosa es imposible dar una decisión determinada. De un «renegado» (Puller, *The primitive Saints*, 135 y sigs., 271 y sigs., 281 y sigs.) no debe ni siquiera hablarse.

(2) Hefele, *l. c.*, 681 y sigs.; II, 825, 880 y sigs., 905 y sigs.; Schwane, *l. c.*, II, 694 y sigs.; Jaffé, *Regesta Pontif. Rom.*, edic. II curante Loewenfeld, Kaltenbrunner y Ewald, 1885-1888.

También Gregorio I tuvo que sostener por ese motivo muchas luchas [1].

16. Honorio. Cartas á Sergio. Correctamente pensadas, pero no diestramente expresadas.—Más serio es el caso al cual ya hemos aludido. El Papa Honorio fué condenado precisamente por aquel sínodo que celebró como sentencia de San Pedro la confesión de fe del Papa Agatón, y expidió las propias actas á la Santa Sede para la confirmación. ¡Cosa ciertamente singular! El hecho, en pocas palabras, es este. Los peligros exteriores á que el Estado estaba expuesto, mostraron al Emperador la necesidad de restablecer y reforzar en el interior la paz turbada por incesantes controversias cristológicas. Su consejero teológico, el patriarca Sergio de Constantinopla (610-638), lo persuadió á conseguir la reconciliación entre ortodoxos y monofisitas, admitiendo, por la unión con Ciro de Alejandría, la doctrina de *una sola* voluntad y una *sola energía* en Cristo. De ese modo, consiguió Sergio ganar por lo menos el partido de los teodosianos; pero no quedaron contentos los ortodoxos, los cuales hallaron un valiente campeón en Sofronio, obispo de Jerusalén [2]. Por esto Sergio se vió obligado á no insistir sobre la cuestión de una ó dos voluntades, dejando en la fórmula de unión la doctrina de una sola voluntad y operación. Era resuelto partidario de la primera opinión, que creía mejor fundada, pero de hecho quería poner de acuerdo á los ortodoxos evitando las dos expresiones, ó volviendo pura y sencillamente al Concilio de Calcedonia. En este sentido escribió á Honorio mostrándole con gran énfasis de palabra cuán útil sería para el Oriente tomar tal resolución.

Honorio (625-638) respondió de acuerdo en lo esencial. Elogia que se evite la palabra *una sola* operación, que podría escandalizar á los pusilánimes. La humanidad y la

---

(1) *Ep.* 1, 25; 3, 10; 4, 3, 38.

(2) Wailhé, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche*, «*Rev. de l'Orient chrét.*», 1903, 32 y sigs.; Görres, *Papst Honorius I*, «*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*», 1903, 270 y sigs.; Gla, *Repertorium*, I, 2, 604 y sigs.

divinidad, el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, están tan infaliblemente unidos, que puede igualmente decirse: Dios ha padecido y la humanidad ha bajado del cielo. «Por tanto, confesamos una sola voluntad en nuestro Señor Jesucristo.» En efecto, el Señor asumió nuestra naturaleza, *no la culpa*, la naturaleza que existía antes de la caída de Adán. Cristo cumplió siempre la voluntad de su Padre. Por eso no conviene definir eclesiásticamente que en Cristo hay *una* ó dos operaciones, porque no lo han determinado ni los Evangelios, ni las Epístolas de los Apóstoles, ni los Concilios. Dejemos la distinción á los gramáticos, porque sabemos por la Escritura que Cristo obra de *múltiples* maneras. *Uno* es el espíritu, pero diferentes son los oficios; *uno* es el Señor, y varios los efectos; pero hay *un* Dios *solo* que obra en todo. Por consiguiente, deben evitarse las dos expresiones; la palabra *dos* energías, para que no seamos tenidos por nestorianos, y la palabra *una* energía para que no parezca que enseñamos á la manera de los eutiquianos. «Preferimos que los vanos, ociosos y paganizados filósofos, ponderadores de la naturaleza, griten con voces soberbias contra nosotros, á dejar ayunos á los sencillos y humildes de espíritu del pueblo cristiano. Ninguno engañará con la filosofía á los discípulos de los pecadores [(1)].»

Hoy se admite generalmente [(2)] que Honorio pensó *correctamente* y que se *expresó torpemente* á la manera de los monotelitas. «La heterodoxia de Honorio es en verdad muy poco importante, porque él se atenía al concepto de León, y respecto á las energías y á la voluntad, nada se ha decidido aún [(3)].» Parte de la carta de León y del Concilio de Calcedonia, afirma la dualidad de las naturale-

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 146 y sigs.
(2) Con todo, Döllinger-Friedrich, *Janus*, [2] 325 y sigs.
(3) Harnack, *Dogmengesch.*, II, 404, n. 1. *Realenzykl.*, XIII, [3] 404: El escrito de Honorio es un ensayo de recta y exacta inteligencia de la situación; culpar al Papa porque confesaba una voluntad, no es justo, tanto más cuanto esta fórmula no era eclesiásticamente sospechosa, como el mismo Sofronio admitía que Sergio rechazaba la doctrina de las dos voluntades.

zas en la unidad de la persona; pero cree que por amor de la paz en la Iglesia conviene detenerse aquí y evitar cuestiones demasiado delicadas. Ante todas cosas, quería *sofocar* estas cuestiones, demostrando cuán insuficientes eran las fórmulas; por eso rechaza tanto la una como las dos energías. Respecto de la voluntad, insiste en la *unidad moral*, en la subordinación de la voluntad humana á la divina; no distingue suficientemente la voluntad como potencia de la naturaleza de la dirección de la voluntad en la persona, y para evitar la idea de dos voluntades contrarias, llega á la fatal proposición de *una sola* voluntad, la cual formalmente es inexacta; pero, según el contexto, fácilmente se entiende y puede explicarse en sentido ortodoxo, ya que sólo se niega que en la voluntad humana exista inclinación al mal. En la segunda carta contra Sofronio afirma con más exactitud que ambas naturalezas están unidas en un solo Cristo por medio de la unidad, y obran cada una en comunión con la otra. «La naturaleza divina obra lo que es de Dios, la humana cumple lo que es de la carne, sin división ni confusión... y nosotros confesamos á Cristo, Señor, único operador en las dos naturalezas; y en lugar de las *dos* operaciones conviene más bien reconocer con nosotros las dos naturalezas, esto es, la divinidad y la asumida humanidad, las cuales *en la una persona del unigénito Hijo de Dios obran inconfusa é inconmutablemente lo que es propio de cada una* (1).»

Ciertamente, Honorio no advirtió los sutiles rodeos del Patriarca en la primera carta, y se expresó con ingenuidad y á la vez con indeterminación. La segunda carta es más previsora, pero se mueve sobre el surco que Sergio había ya trazado. De esa manera dió impulso á la herejía en Oriente. Pero no debe negarse que esta concesión tiene profunda base en la *exégesis patrística*, como también la cristología alejandrina está en correlación con su propensión exegética. Cuando Honorio explica los pasajes en que

(1) Hefele, *l. c.*, III, 167, 318.

(*Juan*, VI, 38; *Marc.*, XIV, 36) se pone más de relieve la voluntad humana como *dispensatio humanitatis assumptae*, esto es, con respecto á la naturaleza asumida, está en ello de acuerdo con muchos Padres. En efecto, éstos se ingeniaron para atribuir todas las afecciones del cuerpo (hambre, sed, dolor) y del alma (celo, ira, tristeza) á un permiso de la persona divina, más que explicarlo como una exigencia de la naturaleza [1]. Lo mismo ha de decirse de las energías. Respecto de éstas, dieron también los Padres tan gran relieve al impulso divino de la persona, que la energía humana permanecía enteramente subordinada; pero estaban muy distantes de las conclusiones que sacaron los docetas y los monofisitas. Si Honorio hubiese querido dar un juicio riguroso en sentido de ellos, no habría podido rechazar las *dos* operaciones.

Pero los *monotelitas*, como siempre ocurre en las polémicas, no se preocuparon de la coherencia de la doctrina, y se aferraron exclusivamente á la proposición: «Nosotros confesamos *una* voluntad en Nuestro Señor Jesucristo.» Por eso Juan IV defendió á Honorio en una carta (641) al emperador [2], refiriendo la *una* voluntad á la *una* voluntad de la naturaleza humana, la cual no tuvo inclinación al mal. Honorio, dice Juan, respondió sencillamente á la pregunta de Sergio, y no tuvo ocasión de explicarse mejor. Lo mismo quiere demostrar el abate romano Juan Sampono, que parece fué también el redactor de la primera carta. Pero el tenor de la carta no es tal que justifique semejante interpretación en todo y por todo. El abate Máximo alegó como excusa, pero sin probarla suficientemente, la inexactitud de la versión griega. Dejando aparte estas justificaciones más ó menos inciertas ó

(1) Agustín, *quia voluit*, frase que se halla con frecuencia y es indicio de docetismo: Scheel, *Auschauung Augustinus über Christi Person und Werk*, 1901, 234 y sigs.; *Realenzykl.*, XIII, ^{3} 413.

(2) Hefele, *l. c.*, III, 169 y sigs.; Stentrup, *De verbo incarnato*, I, 2, 1882, 850 y sigs.; Wilmers, *De ecclesia*, 434 y sigs.; Belarm., *De rom. Pont.*, 4, 11; Grisar, *Paralipomena zur Honoriusfrage*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1887, 687; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VI, ^{2} 230 y sigs.

forzadas, es lo cierto que Honorio no vió la inclinación monotelítica de Sergio, se expresó en forma que originó equívocos, y de esta manera dió margen á la herejía.

17. **Los sucesores sobre Honorio.**—Verdad es que en Roma se siguió juzgando benévolamente á Honorio. Martín I no enumeró en el Sínodo Lateranense de 649 á Honorio entre los monotelitas, afirmó que sus antecesores habían exhortado á aquellos hombres (Sergio y otros) tanto por medio de cartas como de aprocrisarios á corregir su conducta. Otro tanto declararon Agatón y su sínodo (680) respecto á Honorio. Pero diversa fué la conducta del *Sexto Concilio Ecuménico* de Constantinopla (680). Haciéndose fuertes los monotelitas en el nombre de Honorio y en el de Sergio, el Concilio sancionó este decreto: «Habiendo leído nosotros los escritos dogmáticos de Sergio de Constantinopla á Ciro de Fasis y al Papa Honorio, como también las cartas de éste á Sergio, hemos reconocido que estos documentos son en todo ajenos á los dogmas apostólicos, á las declaraciones de los Santos Concilios y de todos los venerables Padres, y siguen las falsas doctrinas de los herejes; por eso los rechazamos enteramente y los aborrecemos como peligrosos á las almas [1].»

Los *nombres* de estos hombres, que ya por Agatón habían sido rechazados, fueron también entonces arrojados de la Iglesia. «Junto con ellos, y este es nuestro unánime decreto, debe ser excluído de la Iglesia y excomulgado el que fué papa Honorio de la antigua Roma, porque hemos encontrado, en su carta á Sergio, que siguió en todo las opiniones de él y confirmó sus impías doctrinas.» El Concilio hizo quemar los escritos heréticos. Más tarde encontramos también á Honorio nombrado entre los que, difundiendo la doctrina herética de *una* voluntad y *una* naturaleza, escandalizaban á la Iglesia. Lo mismo se repite en el discurso al emperador y en la carta á Agatón. En el decreto de confirmación del emperador, se lee: «La herejía de Apo-

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 263, 270, 276 y sig., 279, 283 y sig., 286 y sig., 289, 294.

linar... fué renovada por Teodoro de Farán y por Honorio, en contradicción consigo mismo.» «Anatematiza á todos los herejes... también al Papa Honorio, el cual fué en todo su fautor y secuaz, y confirmó la herejía.»

El Papa León II expidió al Emperador la deseada *confirmación* del Concilio en un escrito en el cual proclama altamente la fe de la Sede Apostólica y la autoridad de Pedro para dar firmeza á lo que se había decidido. Confirma y reconoce el Sexto Concilio Ecuménico, al par que los cinco precedentes, y anatematiza á todos los herejes,... también á los autores de la nueva herejía... también á Honorio, «el cual no iluminó esta Sede con la doctrina de la Tradición, sino que permitió (*conatus est* = παρεχώρησε) que la fe inmaculada fuese manchada por profana traición, y al mismo tiempo á todos los que han muerto en su error.» De igual modo escribía León á los obispos españoles que los mencionados habían sido castigados á eterna condenación, y también «Honorio, que no apagó al nacer, como convenía á la autoridad apostólica, la llama del dogma herético, sino que con negligencia la fomentó.» Igualmente, en una carta al rey Ervigio, dice: «Y junto con ellos, á Honorio, que permitió fuese manchada la inmaculada regla de la tradición apostólica, que había recibido de sus predecesores.»

18. ¿Falsificación de las actas del Concilio, ó juicio nulo?—Una falsificación de estas actas (1) y de las cartas de Honorio es inverosímil por sí misma y está excluída de la confirmación papal. La opinión, muy difundida desde Garnier (muerto en 1681), de que el Concilio había anatematizado con razón las cartas de Honorio, no porque contuviesen algo herético, sino porque el silencio en ellas, inoportunamente aconsejado, podía haber fomentado la herejía, atenúa á un tiempo la forma verbal de la carta respecto á *una* voluntad, y el tenor de la sentencia del Concilio. Por eso halló recientemente favor la *más antigua*

(1) Pighio, Baronio y Damberger. Belarmino afirma que así la carta de León II como las actas del Concilio fueron corrompidas.

opinión de que Honorio fué condenado por causa de herejía [1]. Pennacchi agrupa á este propósito en 7 puntos los pasajes sacados de las actas del Concilio, y con esto produce gran impresión en favor de su tesis. Además, se hace notar que el Concilio Trullano (692), y los Concilios Ecuménicos séptimo y octavo se adhirieron á las decisiones del sexto. También en las actas romanas del Concilio figura el nombre de Honorio entre los de los demás anatematizados. En el *Liber diurnus*, que es el formulario de la Cancillería Apostólica (del siglo V al XI), se encuentra la antigua fórmula del juramento papal, en virtud de la cual todo nuevo Papa tenía que jurar que reconocía el sexto Concilio Ecuménico. «Condenamos á los autores del nuevo dogma, Sergio... junto con Honorio, el cual fomentó sus malas afirmaciones heréticas [2].» Adriano II (867-872) llega á advertir que sólo en el caso de herejía es admitido tal juicio de los inferiores sobre los superiores, y tampoco aquella vez fué lícito sino por el previo consentimiento de la Santa Sede. Pero este último punto es históricamente infundado. Hincmaro dice que Honorio fué claramente convencido de haber tenido una opinión contra la fe y haber favorecido los intereses de los herejes, y por eso después de su muerte fué anatematizado.

Los sostenedores de esta opinión, que, por un lado, tienen por irreprensibles las cartas de Honorio, y, por otro, juzgan la condena sinodal motivada por *formal herejía*, no evitan la contradicción sino atribuyendo al Concilio un error en un hecho dogmático, mientras justifican á Honorio. Pero este error, añaden, no toca al Concilio en cuanto ecuménico, sino sólo á la asamblea de los obispos griegos, que entendieron mal ó quisieron entender mal la carta, como resulta de la carta de Agatón y de su sínodo, en el cual no se nombra á Honorio entre los herejes. Se asegura

(1) Pennachi, Delicati, o Palmieri, Grisar, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 675 y sigs.; Janssens, *De Deo-Homine*, I, 1901, 691 y sigs.
(2) Hefele, *l. c.*, III, 295 y sigs.; Sickel, *Liber diurnus*, 1889, 100; Baschbell, *Die Professiones fidei der Päpste*, «*Römische Quartalschr.*», 1896, 251 y sigs.

que los legados pontificios se adhirieron y suscribieron el decreto, pero sin estar autorizados para ello; tampoco lo han confirmado los Papas, porque León II condenó á Honorio sólo por razón de negligencia, y Adriano II se engañó al suponer que había previa confirmación de Roma. La conclusión de todo esto es que los obispos orientales condenaron á Honorio; pero no un concilio ecuménico. «Si el error afirmado en el Concilio no recae sobre los concilios ecuménicos, es debido solamente á la negada adhesión papal al juicio de los obispos. Con esto resplandece espléndidamente la autoridad de Roma [1].»

19. No hay demostración de ello. Definición ex-cátedra.—No puede negarse que los griegos, bastante inclinados á mentiras y falsificaciones en las luchas eclesiásticas y políticas, cogieron al vuelo, con gozo maligno, la ocasión de culpar a un Papa de la Iglesia de Roma aun cuando hubo también en Roma cierto interés en aceptar los juicios más suaves pronunciados en tiempo de Martín y Agatón. Además, se comprende que los legados no hubieran podido, aunque lo hubiesen querido, oponerse al Concilio entero, atendidas las circunstancias que en apariencia hablaban demasiado fuerte contra Honorio, sin poner en peligro al Concilio mismo. Pero con esto, el nudo queda cortado, no suelto. En efecto, de la resistencia de los legados nada sabemos, y menos de que se hubieran excedido en sus poderes. Emperador y Papa reconocieron igualmente el Concilio como ecuménico, y tal fué también el sentimiento de los concilios posteriores. Tampoco puede decirse que la confirmación de León II sea tan indiferente como se asegura, pues reconoce el decreto del sínodo, lo explica con más precisión y quiere que también los españoles suscriban su definición. Resulta, pues, verdadero que el «Papa León II precisó con más exactitud la culpabilidad de Honorio, y de esta manera explicó el sen-

(1) Grisar, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 687. De igual modo ya Belarmino y Baronio. Asimismo Granderath (*Geschichte des vatikanisch. Konzils*, II, 542), contra Gratry.

tido en que ha de entenderse la sentencia del Concilio contra él [1].» Con esto queda á salvo la autoridad del Concilio, sin que deba atribuirse al Papa un error en una definición de fe, y al mismo tiempo se reconoce que la sabiduría é infalibilidad de la Santa Sede supo evitar los escollos que encerraba el decreto del Concilio.

Con esto hemos admitido, por lo menos indirectamente, que la carta de Honorio tenía en cierto modo carácter de definición *ex chatedra.* Pero la cuestión está todavía en pie, y muchos no ven en ella carácter de definición dogmática, porque Honorio no quiso darla [2]. Sin que intentemos resolver el punto controvertido, debemos observar que la falta de una definición ó la prohibición de darla no determina por sí solo el carácter de un escrito, que seguramente tuvo gran valor dogmático, respecto al cual, el autor, atendidas las circunstancias de entonces, no podía abstenerse ni se abstuvo. La pregunta del Patriarca no podía considerarse como asunto puramente privado, porque en ella estaba claramente expresado el fin de la pacificación de los partidos en Oriente, y aun cuando no se hubiese expresado, se sobreentendía por sí misma. La importancia que en lo sucesivo se atribuyó universalmente á la cosa, habla en favor de esta interpretación [3].

V. *La infalibilidad del Papa en la Edad Media*

20. La infalibilidad en la Edad Media. El principio: «Prima sedes non iudicatur a quoquam.»—Pero no menos seguramente demuestra la historia que la caída de Honorio no consiguió conmover la fe en la *infalibilidad*

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 299.

(2) Tournely, Guéranger, Scheemann, Hettinger, Grisar, Schwane, Janssens, Pesch, etc.

(3) Hefele, *l. c.*, III, 177. Dice Belarmino que los griegos creían que el Papa puede errar como hombre privado y que esta opinión es probable, aunque lo es más la opuesta. Sobre esto, Honorio fué principalmente acusado de haber favorecido la herejía en sus cartas privadas. Grissar se remite a Belarmino y á Alb. Pighio. *Coll. Lacensis*, VII, 405.

de la Sede Romana. Al Papa Teodoro, tercer sucesor de Honorio, le escriben los metropolitanos de Africa, en nombre de sus concilios, rogándole que haga cesar las controversias monotelíticas; pues «ninguno puede tener duda de que de la Sede Apostólica brota una fuente grande é inagotable, que da sus aguas á todos los fieles, y cuyos copiosos riachuelos recorren y riegan todo el orbe cristiano. También los decretos de los Padres han atribuído á esa Sede Apostólica, en honor de San Pedro, una autoridad particular en materia de fe... Todas las demás Iglesias deben recibir de ella, como de su primer manantial, el principio de su doctrina, y por tal modo, conservar en todas partes del mundo los misterios de la salvación en la inmortal pureza de la fe.» Hacia el mismo tiempo, el Oriente se dirigió al Papa por medio del metropolitano Sergio: «¡Oh santo capitán! Jesucristo ha instituído tu Sede Apostólica como roca segura é inexpugnable, como brillante tribunal de la fe... Como cabeza y maestro de la recta y sincera fe, tú eres el triunfador de los errores profanos.» Teodoro, en efecto, condenó también á los Patriarcas acusados ante él [1].

Pero la Afirmación de Adriano II demuestra que la tesis general *prima sedes non iudicatur a quoquam*, no era tan universalmente reconocida [2] como afirman los eruditos que sostienen la hipótesis de la falsificación. Por lo contrario, la opinión de que el Papa en caso de herejía puede ser depuesto, tuvo cierta autoridad, por lo menos en la edad subsiguiente. Inocencio III, como también San Bonifacio y el decreto de Graciano, admite que el Papa puede ser sometido á juicio, si peca contra la fe [3]. Si bien

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 205 y sigs.; Turmel, *Hist. de la théol. pos.*, 474 y sigs.

(2) V. Hefele, *l. c.*, III, 302; I, 144; IV, 768; V, 180, 383, 308, 1002. Véase también un manuscrito de Mónaco del siglo XII. *Archiv. f. Kirchenrecht.*, 1898, 387, y Pascual II en el Concilio Lateranense de 1116, cit. por Hefele, *l. c.*, V, 333; Grisar, *Roms und des Päpste*, I, 476 y sigs. (Símaco y Enodio).

(3) *Decr. Grat. dis.*, 39, c. 6; Deusdedit, *Coll. can.*, I, 231; 161 *(Bonifatii gesta)*; Inoc. III, *De consacrat. Pontif. Sermo* 2, 2; Schwane, *Dogmengesch.* Belarmino (4, 7) da una doble interpretación de estos cánones: 1.ª se refieren

Inocencio III, alegando á *Luc.*, XXII, 32, defiende resueltamente la *indefectibilidad* de la fe en la Sede Romana, hace esta concesión: «Tan necesaria me es la fe, que no teniendo yo en las otras culpas más juez que Dios, sólo por un pecado contra la fe puedo ser juzgado por la Iglesia.» «Sólo en un caso de adulterio podría la Iglesia abandonar al Papa, esto es, por un error en materia de fe. No obstante esto, no admito tan fácilmente que Dios permita que un Papa yerre en la fe por la cual oró espiritualmente en Pedro.» El que no cree, está ya juzgado. Con esto queda claramente indicada la distinción entre la Sede *(sedes)* y el que se sienta en ella *(sedens)*. Antes, considerándose el constante magisterio extrajudicial y la autoridad en cuanto unida á la sucesión en la silla de Pedro, se había hablado, en general, de la infalibilidad de la Sede.

21. **Los Escolásticos.**—La mayoría de los escolásticos convienen en este juicio. Pero á ello fueron inducidos precisamente por el hecho de la caída de Honorio, ya que creían que había sido condenado por un concilio ecuménico por haber errado en la determinación de la verdad de la fe. Ya Isidoro, en una carta, por cierto críticamente impugnada (6), dice que estamos obligados á obedecer al Papa como á Vicario de Cristo, siempre que no imponga algo contra la fe. «El que á ella se resiste obstinadamente, lo declaramos enteramente excluído como hereje de la comunión de los fieles. Esto no lo decimos por capricho, sino que lo creemos firmemente en virtud de la autoridad del Espíritu Santo.» Lo mismo afirma Gerberto (Silvestre II). Cuando Felipe el Hermoso (1303), en una asamblea de los grandes y de los prelados en París, hizo que fuera acusado, como imputado de herejía, Bonifacio VIII, se quiso hacer creer concretamente adverada la posibilidad ya antes admitida por muchos. Luis de Baviera hizo lo mis-

---

á un error personal, no de oficio, á una culpa contra un dogma definido, no contra un dogma por definir. 2.ª significan sólo que el Papa no puede ser juzgado; únicamente por exceso de precaución se añadieron las palabras: á menos que sea hereje.

mo contra Juan XXII, quien sostenía que la visión beatífica tenía principio después de la resurrección de los muertos [1]. Por otra parte, el Papa mismo declaró que no había querido definir nada que repugnase á la Sagrada Escritura ó á la fe ortodoxa, y que si esto hubiese ocurrido, quería retractarlo expresamente. De igual manera hablaron, respecto á la posibilidad de las culpas privadas contra la fe, Gersón, Nicolás de Cusa y Cayetano. Adriano VI, en su comentario á las sentencias, dice que es cierto que el Papa puede errar también en lo que respecta á la fe, en cuanto con su decisión ó decretal puede fomentar una herejía; en efecto, varios Papas fueron herejes [2].

Aun el rígido curialista Torquemada aprueba esta opinión, si bien defiende expresamente la infalibilidad, alegando á *Mat.*, XVI, 18; *Luc.*, XXII, 32, la Tradición y la razón teológica. Limita la infalibilidad á las definiciones oficiales del Papa *(de sède sua)* respecto á la fe. La posibilidad del error también en materia de fe es admisible, porque el Papa tiene libre albedrío. Pero aun en este caso, no se pierde la infalibilidad, porque entonces ese Papa, precisamente á causa de la herejía, caería de su dignidad y de la comunión con la Iglesia. Las decisiones heréticas no serían ya dadas por él en cuanto papa [3]. Pero con esto obscureció de nuevo la clara distinción enunciada desde León I á Inocencio III entre la infalibilidad oficial y el error personal.

Belarmino declara como opinión general que el Papa cón su Consistorio ó con su Concilio General puede equivocarse

---

(1) Hefele, *l. c.*, VI, 522 y sigs.; Schwane, *l. c.*, 467, 554; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VI, ² 1591.

(2) *Quaestiones de sacramentis in IV sentent. librorum*, fol. 26, col. 3-4; Bossuet, *Gallia ortodoxa praevia dissert.*, 28; *Oeuvres*, X, 20 y sigs.

(3) *Summa de Eccl.*, II, 259; Belarm., *De rom. Pont.*, 2, 3; 4, 2; Herborn, *Confutat. Luther. Dan.*, edic. Schmitt, 1902, 187; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 400, n. 1) dice: «Cayetano fué el que primero derribó esta inconsecuente y disparatada opinión, volviendo á la doctrina de Santo Tomás. De ella emana también el principio: la Iglesia católica es la sierva nata del Papa. Como quiera que sea, la posibilidad del error fué discutida también en el Tridentino.» (Teiner, *Acta* I, 66; II, 226).

en aquellas controversias que dependen de informaciones ó testimonios de los hombres; también en cuestiones generales de derecho y de la fe puede encontrarse por ignorancia expuesto á tal peligro; pero es sentencia muy común que en manera alguna puede definir algo herético. Finalmente, es más piadosa y más probable la creencia de que tampoco personalmente pueda adherirse con pertinacia á cosas contrarias á la fe.

22. **Infalibilidad oficial del Papa.**—La *infalibilidad oficial del Papa* era ya creída hacía tiempo en gran medida, pero entonces fué formulada con más precisión. Las declaraciones más antiguas acerca de la indefectibilidad de la fe en la Iglesia Romana, se contaban antes entre las generales, refiriéndose á las «columnas de la fe ortodoxa», á la «piedra contra la cual se estrellan todas las herejías»; pero más tarde se puso en mayor relieve la infalibilidad del Papa en cuanto tal. Como el primero en el cual aparece este modo de exponer la tesis, se cita al obispo San Adelmo de Sherborne, en Inglaterra († 709). Convirtióse en campeón del rito romano, apoyándose en las llaves de Pedro: «Inútilmente se gloría de la fe católica el que no sigue el dogma y la regla de San Pedro; el fundamento de la Iglesia, el fundamento de la fe, que se apoya principalmente en Cristo, y *(sequanter)*, por consiguiente, en Pedro, nunca puede ser conmovido por la tempestad... La verdad misma confirmó á Pedro el privilegio sobre la Iglesia [1].» Teodoro Studita († 826), abad de Constantinopla, escribía respecto al culto de las imágenes al Papa León III: «Sálvanos, Sumo Pastor de toda la Iglesia, que está bajo el cielo; porque perecemos. Imita a tu maestro Cristo, y pon en nuestra Iglesia la mano... Imita á tu homónimo León Magno..., haz resonar tu voz en el nombre de Dios, ó mejor, truena, como conviene, contra los errores de hoy.» «Vos sois—escribe á Pascual—desde el principio verdaderamente la clara y límpida fuente de la verdad ortodoxa.»

(1) *Ep.* 1; v. Langen, *Das vatikanische Dogma*, II, 39; Hefele, *Konziliengesch.*, III, 348 y sig., 360.

23. **Nicolás I.**—Dada la actitud de los Papas en las controversias heréticas, no puede decirse, en verdad, que haya «gran exageración [1]» en las palabras que el patriarca Ignacio escribe á Nicolás, de que Cristo puso al Papa como único médico para su cuerpo, la Iglesia, ya que las palabras de *Mat.*, XVI, 17, van dirigidas, no sólo á San Pedro, sino á todos sus sucesores; éstos han borrado siempre las herejías [2]. El mismo Nicolás I defiende también contra los griegos y los francos la majestad papal. En una carta al rey Carlos el Calvo [3], dice que el rey no debe permitir que en manera alguna se disminuyan los privilegios de la Sede Apostólica, en gracia de la cual sus antepasados obtuvieron todo incremento de dignidad y esplendor. Los privilegios de Roma son instrumento de salvación para toda la Iglesia de Cristo, armas contra todos los ataques de la maldad, y seguro asilo para los sacerdotes y para todos los injustamente perseguidos. Los búlgaros, recientemente convertidos, habiéndose dirigido á Nicolás para aprender la segura verdad de la doctrina cristiana, porque estaban turbados por diversos herejes, recibieron del Papa un magnífico documento pastoral en las famosas 106 *Responsa ad consulta Bulgarorum.* En la última respuesta dice: «Me rogáis que os comunique el verdadero Cristianismo, porque en vuestro país hay cristianos de diversas lenguas que enseñan cosas distintas. Nos mismo no seremos capaces de tanto, pero nuestra capacidad viene de Dios, y San Pedro, que vive y preside en su Silla, da la verdad de la fe al que la busca. En efecto, la santa Iglesia romana fué también siempre sin mancha ni arruga, porque fué fundada por él, cuya confesión de fe fué magnificada por Dios mismo.»

24. **León IX.**—A invitación de Hinkmaro, el obispo de París, Eneas († 850), emprendió la defensa de los occiden-

(1) Langen, *l. c.*, II, 40.
(2) Mansi, *Conc.* XVI, 325; v. Gelas., *Ep.* 26, 27; Wilmers, *De eccl.*, 431 y sig.
(3) *Ep.* 30; Hefele, *l. c.*, IV, 285, 347 y sigs.

tales contra Focio. En la introducción de su escrito, no siempre crítico [1], dice que mientras Constantinopla ha tenido siempre obispos heréticos, nunca se ha visto, por la gracia de Dios, en la Sede Romana, el escándalo de un hereje que presidiese en la cátedra que el Príncipe de los Apóstoles honró y santificó con la efusión de su sangre. A él le dijo el Señor: Tú eres Pedro. A aquel a quien confirmó el mando, ¿podía no conferirle la fortaleza de la fe? La controversia con los griegos dió también á León ocasión de celebrar la Santa Sede como vencedora de todas las herejías, mientras han sido creadas por la Iglesia constantinopolitana muchas herejías y sectas. «¿No fueron rechazados por la Sede del Príncipe de los Apóstoles, Pedro, y por la Iglesia romana, una parte por medio de Pedro y otra por medio de sus sucesores, y confundidos y derrotados, los errores de todos los herejes, y confirmados los corazones de todos los hermanos en la fe de Pedro, la cual nunca se ha perdido hasta ahora, ni jamás se perderá en lo venidero [2]?»

San Pedro Damiano llama al Papa único Obispo universal de toda la Iglesia. La instrucción ha de buscarse en Pedro, que ha recibido las llaves del conocimiento y de la potestad; á él le ha confiado el Creador de un modo especial la cátedra en la Iglesia, para que el que desee instruirse en las cosas divinas, pueda recurrir al oráculo y á la doctrina de este maestro. También Pablo se acercó á la cátedra de Pedro y pasó algunos días con él en la escuela celestial [3].

25. Exageradas exigencias.—Si Langen, después de haber discutido éstos y otros muchos pasajes semejantes, llega, no obstante esto, á concluir que hasta el siglo XIII no se creyó en la infalibilidad del Papa [4] lo hace porque cree que la infalibilidad, en su pleno sentido, debe conce-

(1) *Liber contra obiectiones graecorum* (Migne, *P. lat.*, CXXI, 685 y sigs.

(2) *Ep.* 100, 6, 7, 15-18; Hefele, *Konziliengesch.*, IV, 678.

(3) *Opusc.* 23, 1; 38, 1.

(4) *Das vatikanische Dogma*, II, 123.

birse sin relación alguna con la Sagrada Escritura, la Tradición y los Concilios. Es cierto que de algunas expresiones parece resultar que «los artículos de la fe, según las opiniones corrientes, no podían decidirse con simples sentencias papales, antes bien, se creía que era definitiva la tradición apostólica difundida en toda la Iglesia, la que solamente podía dar fe por medio de sus órganos apropiados.» Con todo, se admite que «el primer puesto estaba reservado al Obispo de Roma, como representante de la tradición de los dos Príncipes de los Apóstoles.» Pero esto no basta ni para la antigüedad ni para la Edad Media; porque hemos visto que los Obispos de Roma se han atribuído este puesto como sucesores de San Pedro, y ya desde el principio se acogieron á *Mat.*, XVI, y *Luc.*, XXII. Si los Papas representan en su perpetua sucesión la Tradición apostólica, será preciso que la infalibilidad en predicarla se funde en la base que, por obra de Pedro, ha sido constituída en Roma. Ellos no dan ni oráculos ni sentencias arbitrarias, sino que usan de su infalibilidad valiéndose de los auxilios naturales que Dios concede para el ejercicio de su supremo cargo pastoral. Pero esto no debe parecer imposible al que cree en la asistencia del Espíritu Santo. ¿Cómo se explicaría, si no, el hecho de que aun los griegos opinasen que, sin el consentimiento de Roma, no podían dictarse decisiones infalibles, y que algunas fueron dadas por el Papa solo?

Se comprende que el poder del Papa, universalmente reconocido, contribuyó á fomentar la fe en la infalibilidad; pero sin una base en la esencia del Primado, el Papado «jamás habría llegado en su evolución jurisdiccional á constituir en la Iglesia (que al fin es una sociedad de fe y de moral) una monarquía en el campo de la fe y de las costumbres», aun admitiendo que «en este período, el dogma se amalgamó perfectamente con el derecho [1]». Según el concepto católico, el fundamento del derecho pertenece

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 309 y sig.

precisamente á la fe y á la moral. Podrá ser cierto que «por entonces, los sostenedores de la infalibilidad del Papa, la cual se arrogaba ya San Gregorio VII, acostumbraran á referirse continuamente á San Agustín»; pero el fundamento de ella está mucho más atrás.

26. Santo Tomás señala un momento crítico en la doctrina de la infalibilidad. Buenaventura. Duns Scoto.—Cierto es, con todo, que la doctrina de la infalibilidad del Papa tuvo en el *siglo XIII* su mayor desarrollo y su demostración. Santo Tomás fué el que la fijó por modo tan preciso y profundo, que sirvió de norma á toda la edad sucesiva. Santo Tomás es desde aquel momento la autoridad principal, y los tomistas los sostenedores más celosos de esta doctrina. Y así como especulativamente desarrolló la demostración sacándola de la conciencia de la Iglesia entera, así también la Escolástica en general, más que preocuparse de los argumentos bíblicos y tradicionales, se dedicó á especular sobre las conclusiones que brotan de la institución, de la esencia y del oficio de la Iglesia. Santo Tomás era en esto el modelo y el prototipo. Aunque, respecto de la crítica, no fué más allá de lo que daba de sí la ciencia de su tiempo, y sobre todo, se sirvió mucho de ciertos escritos de Cirilo de Alejandría, que después han resultado apócrifos (1), su tratado, permanece inexpugnable considerado á la luz de la fe católica.

Verdad es que, en Santo Tomás, los juicios infalibles de los Papas no han recibido aún el nombre de *decisiones ex cathedra*, pero de hecho trazó con precisión los *límites* y *extensión* de la infalibilidad. El *objeto* es para él la doctrina revelada respecto á la fe y á la moral, el *sujeto* el Papa, quien, no como persona privada, sino como maestro supremo del Cristianismo, en virtud de la autoridad á él conferida como sucesor de San Pedro, bajo la asistencia del Espíritu Santo, define para toda cristiandad. «La pro-

(1) Reusch, *Die Fälschungen*, 673 y sigs.; v. arriba, pág. 220. Sobre el concepto de las «falsificaciones» en la Edad Media, v. Michel, *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 1903, 1 y sigs.

mulgación del símbolo (atanasiano) pertenece á aquel á cuya autoridad corresponde determinar definitivamente las cosas de la fe, á fin de que por todos sean observadas con fe inconcusa. Tal es precisamente la autoridad del Papa, al cual se llevan las cosas más graves y más difíciles, como se dice en las Decretales. Por eso también dijo el Señor (*Luc.*, XXII, 32) á Pedro, á quien eligió supremo sacerdote: «Yo he rogado por ti...» La razón de esto es que en toda la Iglesia debe haber una sola fe, según el texto de I *Cor.*, I, 10; fe que no podría sostenerse, si, ofreciéndose una cuestión en materia de fe, no fuese resuelta por el que preside toda la Iglesia, de modo que su sentencia sea recibida por toda la Iglesia [1].» También *exegéticamente* da la explicación de la infalibilidad en la Cadena de Oro, donde se encuentran dispuestas por orden las diversas interpretaciones.

San Buenaventura, á la vez que la doctrina de la fe, pone también en especial relieve la doctrina de las costumbres, y en ambos casos iguala las sentencias del Papa á las de la Iglesia. Puede decirse con San Anselmo que la Iglesia Romana tiene facultad para componer un nuevo símbolo, porque ha recibido la plena jurisdicción del Príncipe de los Apóstoles San Pedro, á la cual ninguna opinión de los Padres podría poner el veto ó aportar una limitación, ni perjudicarla ni obligarla á otra cosa [2]. Duns Scoto es de la misma opinión. Los decretos de fe tienen igual autoridad que los decretos de la Iglesia universal, y nos dan plena certeza de fe en muchos puntos sobre los cuales el individuo, á pesar de sus propias indagaciones, no llegaría á la plena certeza sobre la Sagrada Escritura y sobre la Tradición.

---

(1) *S. theol.*, 2, 2, q. 1, a. 10; q. 11, a. 2 ad 3; *C. Gent.*, 4, 76; Grabman, *Die Lehre des hl. Thomas*, 12; Cornelio de Sneek, cit. por Paulus, *Die deutchen Dominikaner in Kampfe gegen Luther (1518-1863)*, 1903, 77.

(2) *Apol. Paup.*, 1; *Expos. in Luc.*, 9-10; *Comm. in Sent.*, I, dist., 11, a. 1, q. 1; *De prec. Spir. Sermo 1*, 3; Fidel. a Fanna, *Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infalibilitate*, 1870; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1892, 383 y sig.

27. La reacción. Torquemada. La escuela de París. —No fueron consideraciones científicas ó motivos tradicionales los que provocaron una *reacción* contra el progresivo desarrollo de la doctrina del Primado y de la infalibilidad, sino que así como la demostración se sacaba principalmente de la vida y esencia de la Iglesia, así también la oposición partió de los abusos que aparecían en el gobierno de la Iglesia de entonces y en las condiciones generales del pueblo cristiano. Los argumentos científicos solamente debían ofrecer el medio de justificar la revuelta. Por primera vez en los turbulentos tiempos de los siglos XIV y XV, se suscitaron algunas dudas (1). Los cabezas del movimiento son los mismos que hemos citado á propósito de las culpas personales de los Papas contra la fe. Torquemada es el principal apologista, si bien le faltan la claridad y seguridad de un Santo Tomás. Considera el magisterio infalible como una integración necesaria del supremo oficio pastoral, como un requisito necesario para la unidad de la fe en la Iglesia. Los posteriores escolásticos (Belarmino, Suárez y otros) califican esta doctrina de la infalibilidad en las decisiones *ex cathedra* como una *sententia communissima*, como una *veritas catholica.* Pero no creemos necesario citar aquí algunos testimonios particulares de aquel tiempo (2).

Puesto que la «Escuela de París» se tiene comúnmente como centro de la orientación opuesta, vamos á recordar un juicio de Pedro de la Marca, arzobispo de Tolosa, nombrado obispo de París, pronunciado en tiempo de la libertad galicana. Escribe en el año de 1662: «La opinión favorable á la infalibilidad del Papa es enseñada unánimemente en España, Italia y todas las demás regiones de la cristiandad, de manera que la opinión que suele llamarse de la escuela de París, pertenece al número de las que son sencillamente

(1) *Report.*, 4, dist. 19, q. 1, schol. 5; Pedro de Marca, *Observ. supra theses Claramont.*, n. 17; Schwane, *Dogmengesch.*, III, 549 y sigs.; Guéranger, *Die hochste Lehrgewalt des Papstes*, 1870, 11 y sigs.

(2) Kaufmann, *Die deutschen Universitäten*, II, 419 y sigs.; Granderath-Kirch, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, II, 255 y sig.

toleradas... La autoridad de dar un juicio infalible en cosas de fe, está unánimemente reconocida al Papa por todas las Universidades, hecha excepción de la antigua Sorbona.» Pero aun en esta misma se creyó recientemente haber descubierto la misma opinión. Los escritos del clero francés á Inocencio X y Alejandro VII (1655-1660) en tiempo de la agitación jansenista, forman, con su incondicional reconocimiento de la infalibilidad, extraño contraste con los posteriores artículos galicanos, que Luis XIV obligó á publicar (1682). Benedicto XIV juzgó de la manera siguiente la «Defensa del clero galicano» compuesta por Bossuet: «Sería difícil hallar una obra que contradiga más la doctrina difundidísima en todo lugar, fuera de Galia, respecto á la infalibilidad del Papa que define *ex cathedra* y á su superioridad sobre cualquier concilio ecuménico [1].»

28. El Vaticano.—El Vaticano expone en último lugar, en conexión con la doctrina del Primado, el *magisterio infalible del Papa Romano*, que Pío IX ya se había atribuído al proclamar el dogma de la Inmaculada Concepción de María y en la canonización de los mártires japoneses [2]. Enseña que en el Primado apostólico está también comprendida la suprema potestad del magisterio, como la Santa Sede lo ha mantenido siempre, como lo comprueba el uso perenne de la Iglesia y lo han declarado también los Concilios Ecuménicos, especialmente aquellos en los cuales el Oriente y el Occidente convinieron en la unidad de la fe y del amor. El Vaticano cita aquí la confesión del Cuarto Concilio de Constantinopla (869), que contiene la fórmula de Hormisdas [3]. Se alega después el Segundo Concilio de Lión, en el cual los griegos declararon que la Santa Igle-

(1) V. Werner, *Gesch. d. kath. Theologie*, 5 y sigs.; *Gesch. der apol. u. pol. Literatur*, IV, 557 y sigs.

(2) Gapp, *Bossuet und die papstl. Unfehlbarkeit* y *Die Lehre der französischen Kirche über die päpstliche Autorität*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1878, 609 y sigs.; 1880, 280; Schwane, *Dogmengesch.*, IV, 314 y sig., 328 y sigs.; Granderath-Kirch, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, I, 247 y sigs., II, 545 y sigs.; Bellamy, *La théologie catholique au XIX siècle*, 1904, 24 y sigs., 59 y sigs.

(3) *Coll. Lacensis*, VII, 1011 y sigs.

sia Romana posee el supremo y pleno Primado y principado sobre toda la Iglesia Católica, que lo ha obtenido del Señor mismo por medio de San Pedro; y «así como ella está obligada más que las otras á defender la verdad de la fe, así también las cuestiones de la fe, cuando se presentan, deben decidirse según su juicio». De igual modo, el Concilio de Florencia definió que el Papa Romano es el verdadaro Vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia universal y padre y maestro de todos los cristianos.

Los Papas han hecho efectiva esta solicitud pastoral procurando por todos los medios la propagación y conservación de la fe. Los obispos, solos ó unidos en Concilio, según la antigua costumbre de las Iglesias, han sometido especialmente las cuestiones más graves de la fe al juicio de la Santa Sede Apostólica, «donde la fe no puede sufrir detrimento alguno» (Bernardo). Y los Papas Romanos, según la oportunidad, ó convocando concilios ecuménicos, ó sondeando la opinión de la Iglesia difundida por todo el orbe, ó con sínodos particulares y con otros medios, han impuesto lo que ellos, bajo la asistencia de Dios, habían reconocido como conforme á la Sagrada Escritura y á la Tradición Apostólica. «Porque el Espíritu Santo fué prometido á los sucesores de Pedro, no para que, mediante una revelación, manifiesten una doctrina nueva, sino para que, bajo su asistencia, conserven santamente y expliquen fielmente la Revelación transmitida por los Apóstoles, esto es, el depósito de la fe. Tal doctrina apostólica fué reconocida también por los Padres y los teólogos, «puesto que ellos sabían bien que esta Sede de San Pedro permanece siempre inmune de todo error, con arreglo á la divina promesa que nuestro Señor y Salvador hizo al Príncipe de sus Discípulos» (*Luc.*, XXII, 32).

Este *carisma* de verdad y de fe imperecedera fué conferido por Dios á Pedro y á sus sucesores, para que por medio de su oficio sublime, todo el rebaño de Cristo fuese preservado del error y alimentado con el pan de la palabra divina, de manera que, quitada la ocasión del cisma,

la Iglesia entera, apoyada en su fundamento, se mantenga firme contra las puertas del infierno. Pero como en nuestros tiempos se combate mucho la autoridad apostólica, parece necesario definir solemnemente esta prerrogativa.

Por tanto, enseñamos y definimos, con el concurso del Concilio, como dogma divinamente revelado, *que el Papa Romano, cuando habla desde la cátedra (ex cathedra), esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su autoridad suprema, decide una doctrina, respecto á la fe y á la moral, que ha de ser observada por toda la Iglesia, posee, por efecto de la divina asistencia prometida á él en San Pedro, aquella misma infalibilidad de la cual el divino Salvador quiso ver dotada á su Iglesia en la definición de una doctrina respecto á la fe y á las costumbres; y que, en virtud de esto, tales definiciones del Papa son irreformables por su propia naturaleza, pero no por consenso de la Iglesia (definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse).*

El sentido de esta definición resulta claro, tanto de su misma forma, como de las declaraciones que la preceden. Por lo que respecta al *sujeto* de la infalibilidad, esto es, al Papa, no como individuo privado, sino como el que enseña desde la cátedra, esto es, en su calidad de maestro de todos los cristianos, ejercita su oficio supremo doctrinal *definiendo* una doctrina que ha de creer *toda la Iglesia,* referente á la fe y á la moral. La intención de obrar así debe ser manifestada en forma indudable, dándola formalmente á conocer ó con constituciones á propósito, encíclicas y cartas dogmáticas, ó mediante su confirmación por medio de otros actos (1). Cierto es que la esencia de la verdad no depende del «número de los oídos que la oyen», sino de la obligación general, que por eso es hecha cognoscible.

(1) V. también Pío IX, Encícl. de 9 Noviembre de 1846; Granderath-Kirch *(l. c.,* II, 262, 296) sobre Sixto IV, Inocencio XI, Alejandro VIII y Pío VI.

El *objeto* está determinado, en primer lugar, por la materia referente á la *fe* y á las *costumbres*. También el Concilio da una determinación más precisa, cuando dice que la infalibilidad del Papa se extiende hasta donde llega la infalibilidad de la Iglesia. En rigor, se quiere definir solamente la infalibilidad en las decisiones dogmáticas, pues tampoco queda más ampliamente definida la infalibilidad de la Iglesia, si bien pertenece á la fe que la Iglesia goza también de infalibilidad en los hechos dogmáticos, en la canonización de los santos y en otros actos semejantes (1).

Como *causa* se da la asistencia divina, rechazándose expresamente la inspiración, distinción que ya había sido hecha por Belarmino. Ella viene al Papa directamente de Pedro, no mediante la Iglesia; pero presupone igualmente el uso, de que ya hemos hablado, de los subsidios naturales. Entre los católicos, ninguno afirma que el Papa, como representante de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo, pueda «introducir dogmas enteramente nuevos, sin cuidarse de demostrar la apostolicidad ó por lo menos la alta antigüedad de ellos». La Bula, frecuentemente citada, relativa á la Inmaculada Concepción de María, y las discusiones en el Concilio Vaticano, demuestran lo contrario. De una «permanente encarnación del Espíritu Santo en el

---

Scheeben, *Dogmatik*, I, 228 y sigs.; *Coll. Lacensis*, VII, 401, 405. En las encíclicas de León XIII no hay tal indicación, mientras que, por lo contrario, en el Breve respecto á la invalidez de las ordenaciones anglicanas de 13 de Septiembre de 1896, fué pronunciada la solemne definición. Sobre esto el Papa advirtió al Arzobispo de París, en 5 de Noviembre de 1896.

(1) Granderath, *Die Umfang der päpstl. Unfehlbarkeit nach den Lehrdekrete der Vatikanischen Konzils*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», XXXIX, 1890, 162 y sigs.; *Const. dogm.*, 190 y sigs.; *Coll. Lacensis*, VII, 287, 389 y sigs., 401; Schrader, *De unit. romana*, II, 351 y sigs.; Wilmers, *De ecclesia*, 454 y sigs.; Martín, *Der wahre Sinn der vatikanischen Lehrentscheidungen über das Unfehlbare päpstl. Lehramt*, 1871; *Die Arbeiten des vatikanischen Konzils*, 1873; Hergenröther, *Konziliengesch*, III, [3] 764 y sigs.; Newman, *Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Offener Briefe an S. Gn. den Herzog von Norfolk aus Veranlassung von Gladstones Anklageschrift. Die Vatikanische Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue*, 1875, 143 y siguientes.; Scheid, *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei der Heiligsprechung*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1890, 569 y siguientes.; Sänger, *Zur Frage der staatl. Aufsichtsrechts*, «*Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht*», 1898, 53 y siguientes.

Papado» no hablan más que los protestantes. Pero el carácter de la infalibilidad no puede depender del consenso de la Iglesia universal, como, siguiendo antiguos ejemplos, afirmaban los galicanos.

CAPÍTULO XV

El Cristianismo y la civilización

I. Doctrina de la Sagrada Escritura relativa á la vida social.—1. Influencia del Cristianismo en el campo intelectual y moral.—2. Importancia de la religión para la vida social; en el Occidente; en el Oriente. La teocracia entre los israelitas.—3. Un mejoramiento radical no podía provenir más que del Cristianismo. El ejemplo de Jesús. El reino de Cristo no es de este mundo.—4. Los discípulos de Jesús y los fieles. Los diáconos. Colectas para los pobres. Agapes. Exhortaciones á la caridad.—5. La esclavitud en los pueblos antiguos. Exhortaciones del Apóstol á los esclavos y á los amos. Todos son hermanos en Cristo.—II. Doctrina de la Iglesia respecto á la vida social y moral.—6. Asistencia cristiana á los pobres y á los enfermos.—7. Tertuliano, Cipriano, Dionisio, Gregorio.—8. El patrimonio de la Iglesia sirve para el mantenimiento de los pobres.—9. Hospitales y casas para los pobres. Juliano.—10. Cuidado de los pobres en los claustros.—11. Ennoblecimiento del trabajo.—12. Su importancia para la cultura. Economía popular.—13. Gradual extinción de la esclavitud por obra de la Iglesia.—14. Sin la Iglesia no hubiera sido posible tal cambio de todo el concepto del mundo.—15. El islamismo.—16. Introducción de los esclavos negros en América.—17. Mejoramiento de la condición de la mujer.—18. La legislación y la tutela jurídica. Prisiones. Asilos. Derecho de guerra y de presa. Ordalias. Proceso de las brujas. Humanismo.—19. Derecho canónico.—20. Emigración de los pueblos. Libertad civil.—21. Transformación moral de la sociedad.—22. Mártires y santos.—23. Los apologistas sacan de ellos argumentos en favor del Cristianismo.—24. Testimonios de los paganos.—25. Mundanalidad infiltrada en el Cristianismo.—26. Aspectos buenos.—III. Influencia del Cristianismo en la ciencia.—27. Efectos intelectuales. Incapacidad de la religión y de la ciencia paganas.—28. Conversión de muchos filósofos y su juicio respecto á la filosofía.—29. La filosofía es utilizada y desarrollada por la evolución científica de la teología cristiana. San Agustín.—30. Santo Tomás. La ciencia cristiana.—31. Los estudios clásicos. La instrucción.—32. Las ciencias naturales. El sentido de la naturaleza en el Cristianismo.—33. Juicio de los Padres respecto á la filosofía de la naturaleza. El libro de la naturaleza y el libro de la Revelación. Los antípodas.—34. Prohibición de las obras aristotélicas. Rogerio Bacón y Alberto Magno. El estudio de la naturaleza entre los monjes de la Edad Media.—35. Nicolás de Cusa. Colón. Copérnico.—36. Descubridores y misioneros al servicio de las ciencias naturales.—37. Lutero y la filosofía de la naturaleza. 38. Resistencia de los hombres de ciencia contra los descubrimientos. Giordano Bruno. Galileo. Kepler.—39. Modernos natularistas creyentes.—40. Solicitud por el arte.—41. El Vaticano.

I. *Doctrina de la Sagrada Escritura respecto á la vida social*

1. Influencia del Cristianismo en el campo intelectual y moral.—En el transcurso de nuestra exposición, hemos tenido frecuentes ocasiones de hablar de la gran importancia que el Cristianismo, en general, y la Iglesia católica, en particular, suponen para la cultura y la civilización humana. Es tarea de la historia eclesiástica seguir más de cerca las huellas que la predicación de la verdad y de la gracia ha impreso en todas las relaciones públicas y privadas (1). Pero aquí parece oportuno, refiriéndonos á las cosas antedichas, tocar por lo menos los puntos más importantes y generales (2). Cuanto más ingrata es la moderna civilización con la madre que la ha creado, más necesario es que la Apologética insista en demostrar que el Cristianismo, que se propone guiar al hombre hacia el reino ultramundano de Dios, sabe también asegurar los bienes de la vida de este mundo. El Cristianismo ha demostrado poseer en sí una potencia formativa mayor que cualquiera otra religión del género humano, en cuanto ha espoleado y habilitado todas las fuerzas de los hombres para una energía renovada, ha puesto delante del hombre la meta suprema, y le ha conferido el poder de obtenerla. Habida cuenta del método histórico hoy preferido y «del sincero ardor de la verdad,»

---

(1) H. v. Schubert, *Die Auslassung und Behandlung der Kirchengeschichte*, 1902, 21: Exposición de la eficacia del Evangelio en el mundo y sobre el mundo.

(2) V. Kritzler, *Humanität und Christentum*, 1866; Hamberger, *Christentum und moderne Kultur*, 1863-1875; Mangold, *Humanität und Christentum*, 1876; Mariano, *Cristianismo, Catolicismo y Civilización*, 1880; Stökl, *Das Christentum un die moderner Irrtümer*, 1886; Dorner, *Die Kirchen und die Entwicklung der Kultur*, «*Jahrb. f. protest. Theol.*», 53 y sigs.; Peadoby, *Jesus Christus und die soziale Frage*, trad. alemana de Müllenhoff, 1903; Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre der kathol. Kirche vorgelegt und gegen di: modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII*, 1903; Gla, *Repertorium*, I, 2, 379; Weiss, *Apologie*, III, [3] 45 y sigs.; Lilly, *Christianity and modern civilisation*, 1903.

una clara exposición histórica de la vida religiosa y moral causaría mayor impresión que el más bello sistema.

Considerando que la religión cristiana influye á un tiempo en la *inteligencia* y en la *voluntad*, convendrá examinar la importancia del Cristianismo en el terreno *moral* y en el *intelectual*. Los dos, pero sobre todo el moral, están íntimamente unidos con las grandes *cuestiones sociales*. Empezamos, pues, nuestra exposición con las manifestaciones de la vida social y moral de la Iglesia cristiana, puesto que formaron desde el principio el más vivo contraste con la vida judío-pagana y tuvieron también grandísima importancia para lo venidero. Aquí pueden aplicarse verdaderamente las palabras del Señor: «Por sus frutos los conoceréis.» Por este medio principalmente se hizo respetar el Cristianismo entre los gentiles, «ya que los griegos no juzgan por el dogma la verdad del Cristianismo, sino el dogma por la vida; mujeres y esclavos deben hacerse maestros por sus costumbres [1].»

Parece oportuno oponer á este juicio de un competente Padre de la Iglesia, la opinión de un filósofo crítico moderno. Zeller escribe á su amigo Strauss: «En cuanto á la cuestión religiosa, depende de la diversa idea que uno se forme de ella al juzgar si tus acusaciones contra el Cristianismo son ó no son merecidas; como quiera que sea, yo creo por lo menos poder demostrar que sin el Cristianismo no habría sido posible salir del pestilente pantano del paganismo. También me parece cierto que quien hoy quiera influir en nuestro tiempo, edificando ó no simplemente destruyendo, no podrá menos de tener un pie en el terreno del Cristianismo. Ante todas cosas, dejando aparte el elemento milagroso histórico, y, con él, el dogmático, debe conservarse lo esencial de su contenido moral, en la esperanza de que, quitados los prodigios, llegue á purificarse plenamente lo que todavía hay en él de impuro.» «Creo, aun mirando el asunto á la luz de la filosofía y de la his-

(1) Cris., *In epist. and Tit. hom.*, 4, 3; Möhler, *Gesammelte Schriften*, II, 96 y sigs.

toria, que es imposible hacer derivar un efecto tan sólido y tan fuerte, como es el Cristianismo y el renacimiento del mundo por él operado, de una causa tan desproporcionada como un fanático judío-mesiánico, y de que su muerte y el incumplimiento de sus profecías hayan tenido el impensado efecto de dar á la nueva religión un carácter más interior, y de tal naturaleza, que poco á poco va espiritualizándose. Sin duda que todas aquellas cosas en las cuales él creció y vivió, esto es, su virtud interior y espiritual, está en su vocación de paz; pero ¿de qué manera y hasta qué punto?... De su idea fundamental proviene una fuerza vital y enardecedora, y si es apreciada debidamente, aun la crítica más hostil al aparato milagroso debe mostrarse de un modo enteramente distinto de la que quisiera darnos una *restitutio in integrum* de una obra humana [1].»

Contra los que opinan que la *historia de las religiones* debe introducirse en el ámbito de las facultades teológicas, Harnack sostiene que quien conoce el Cristianismo, conoce la religión. Si queremos determinar las relaciones en que puede estar la religión con la ciencia, el conocimiento del mundo, la ética, la política y la jurisprudencia, preciso es volver siempre los ojos á la historia de la religión cristiana, porque es la que ofrece el material más rico y sazonado. En ella encontramos todos los casos posibles y bajo forma de fuerza y claridad insuperables.

2. Importancia de la religión para la vida social; en el Occidente; en el Oriente. La teocracia entre los israelitas.—En la antigüedad era universal la creencia de que la religión tiene el oficio y la virtud de proteger y promover toda la vida del Estado y de la familia. Ella era la que determinaba el derecho y la costumbre, la que regulaba la vida pública y la privada. La suprema autoridad de la divinidad tiene en todos los pueblos una relación especial con todas las cosas del Estado. La nación goza de la protección de los dioses; pero también está

(1) Zeller, *Briefe*, 1895, 430, 441; Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 1904, 161 y sigs.

obligada á hacerse digna de tal protección obedeciendo á sus oráculos y á sus mandamientos. Toda prosperidad, toda desventura, dependen de esto. Todavía Cecilio, en el diálogo de M. Félix, alude á los templos y á los oratorios de los dioses, que al Estado romano dieron defensa y ornamento. «Son más excelsos por razón de sus celestiales habitadores, que allí se asientan y distribuyen gracias, como ricos en honor, adorno y ofertas votivas. Desde allí, los videntes, llenos de Dios y unidos con Dios, fijan sus miradas en lo por venir, dan aviso en el peligro, salud en la enfermedad, esperanza en la desventura, auxilio en las necesidades, consuelo en los dolores, alivio en las angustias [1].» Por eso considera delito de lesa humanidad la obra de aquellos que á pesar, de la inmutable convicción de todas las gentes, tratan de destruir una fe en los dioses, tan antigua, tan útil, tan saludable.

En Oriente son aún mucho más estrechos los lazos entre el Estado y la religión. Los grandes imperios, así como las ciudades y las personas en particular, se consideraban seguros bajo la tutela de sus particulares *divinidades nacionales*, y de esta persuasión sacaban evidentemente fortaleza en la guerra, constancia y paciencia en la adversidad. Pero en ningún pueblo fué esta unión más estrecha que en el israelita. Toda la constitución, todo el régimen de la nación se apoyaba en la organización y en las leyes de Jahvé. La nación había pactado con su Dios una alianza, que le garantizaba la victoria sobre los enemigos y la pacífica posesión de la Tierra Prometida, mientras permaneciera fiel á la observancia del pacto. En Israel la *teocracia* había llegado á ser una realidad. Dios habitaba entre su pueblo en la tierra y lo colmaba de riquezas y bendiciones [2].

3. Un mejoramiento radical no podía provenir más

(1) *Octav.*, 7.

(2) Walter, *Das Prophetentum des Alten Bundes in seinem sozialen Berufe*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1899, 386 y sigs.; Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, 1899; Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, 1905; Jos. Flavio, *Contra Apion*, 2, 24 y sigs.

que del Cristianismo. El ejemplo de Jesús. El reino de Cristo no es de este mundo.—Así como el mundo pagano no pudo hacer felices á los hombres con su religión (1), así la alianza de Israel terminó, por culpa de la nación en una ruina política y social. Los israelitas habían apartado sus miradas del más allá y confiado en sus propias fuerzas, por lo cual cayeron en la servidumbre y tuvieron que llorar la pérdida del Templo y abandonar la ciudad sagrada. Era necesario hacer con Dios una *nueva alianza*, era preciso que una religión más elevada uniese á los hombres con Dios, si querían curarse las llagas del mundo antiguo. Esta religión es el *Cristianismo*, que quiere abarcar todos los pueblos sin distinción, y conducir á todos los hombres á su último destino en la vida futura. Considerando el Cristianismo la vida del tiempo como simple preparación para el cielo, y los bienes terrenales como medios para alcanzar los celestiales, ha quitado á la voluptuosidad sensual su bajo hechizo, al dolor y á la muerte el aguijón, y al infierno la victoria. Ya el nombre de su fundador, *Jesús*, esto es, *Salvador*, alude á la redención de la esclavitud del pecado, de la muerte y del demonio. El Salvador nos ha dejado en sí mismo el ejemplo más bello para la santificación de la vida terrena. Humillóse hasta tomar forma de siervo, fué manso y humilde; nada poseía entre los bienes de esta tierra, ni aun tenía donde reposar la cabeza. Sin embargo de ello, curaba á los enfermos, daba de comer á los hambrientos, consolaba á los afligidos, y sus palabras sonaban como las del que tiene poder y encuentran en los corazones del género humano doliente fácil acogida. Padeció dolores y persecuciones; trabó la más tremenda lucha de muerte, se abandonó á los más innobles ultrajes y malos tratos de los judíos y de los gentiles, y quiso sufrir la horrible muerte de los malhechores en la cruz.

Jesús podía, pues, decir con razón que su reino no era

(1) Kellner, *Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaction des antiken Heidentums gegen das Christentum*, 1866, 318 y sigs., 382 y sigs.

de este mundo. Pero también podía obligar á sus *discípulos* á que fuesen fuertes y pacientes cuando los hombres del mundo los odiaran y persiguieran de igual manera que á Él lo habían odiado y perseguido. Jesús, que se sacrificó á sí mismo por los suyos, á fin de alcanzar para todos las serenas alegrías del cielo, tuvo que llamar bienaventurados á los *pobres*, á los que sufren, á los perseguidos, porque de ellos es el reino de los cielos [1]; é intimó á los *ricos* con un doloroso «¡ay!,» porque olvidan al Padre celestial, dador de todos los bienes. En cambio, encargó á los suyos que no se preocupasen angustiosamente de cómo beberían, comerían y se vestirían. Mucho menos debían acumular tesoros, que la polilla y el orín destruyen, y los ladrones desentierran y roban. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y lo demás os será añadido.» Pero si ya están en posesión de riquezas terrenas, deben emplear el inicuo Mamón en crearse tesoros para el cielo, aliviando por amor de Dios las miserias del prójimo.

4. Los discípulos de Jesús y los fieles. Los diáconos. Colectas para los pobres. Agapes. Exhortaciones á la caridad.—Los *discípulos* de Jesús y los *fieles*, en general, imitaron el ejemplo del Salvador y siguieron su doctrina. Dirigiendo la mirada al *otro mundo* y sacando de la fe una fuerza superior, se hicieron independientes, cuanto era posible serlo, de las vicisitudes de esta vida; y dedicándose con todas sus fuerzas al *cristiano amor del prójimo*, protegían á los infelices y dolientes de las miserias del cuerpo y del alma. Los fieles se gloriaban de las tribulaciones, porqué sabían que la tribulación obra paciencia, la paciencia prueba, la prueba esperanza, y la esperanza no trae confusión (*Rom.*, V, 3-5). Temían poco las tribulaciones del tiempo presente, porque no son comparables con la gloria venidera, que se manifestará en

(1) Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament*, 1897; Winterstein, *Die christl. Lehre vom Erdengut*, 1898; Weber, *Evangelium und Arbeit. Apologet. Arwägungen über die wirtschaftl. Segnungen der Lehre Jesu*, 1898; Fruhstorfer, *Eigentum in den Evangelien*, «*Theol.-prakt. Quartalschr.*», 1903, 313 y sigs.

nosotros; porque la tribulación actual es momentánea y ligera, y obra en nosotros una gloria superior á todas las cosas (*Rom.*, VIII, 17, 18; II *Cor.*, IV, 18). Con alegre corazón, los Apóstoles lo abandonaban todo y seguían á Jesús; los primeros fieles nada querían tener propio (*Hechos*, IV, 32), recordando las palabras del Señor: «Bienaventurados los misericordiosos, porque obtendrán misericordia,» y con esto imitaban al Padre celestial, que es misericordioso. Su *recompensa* será grande en el cielo, y serán bijos del Altísimo (*Luc.*, VI, 35, 36). Pero de un comunismo universal nunca se habló en la comunidad de Jerusalén, ni en la comunidad pagano-cristiana.

Cuando en Jerusalén nacieron discordias á causa de la protección de las viudas, fueron instituídos los *diáconos* para el servicio de los pobres (*Hechos*, V, 1 y sigs.) El Apóstol San Pablo, que atendía á su sustento con el trabajo de sus propias manos, ordenó en las Iglesias por él fundadas colectas para los pobres de Jerusalén [1]. Pero también sabe excitar á los fieles de las Iglesias particulares al respeto y socorro recíprocos. Censura á los fieles de Corinto, porque disputan por lo tuyo y lo mío ante los jueces paganos; reprueba el hurto y la usura, y se duele de los abusos cometidos en las comidas comunes. «Cada uno toma su propia cena; y el uno padece de hambre y el otro está harto. ¿Despreciáis quizás á los que no tienen?» A los romanos los amonesta: «Socorred las necesidades de los santos, ejercitando la hospitalidad» (*Rom.*, XII, 13). En Timoteo manda: «A los ricos de este siglo, que no sean altivos, ni esperen en la incertidumbre de las riquezas, sino en el Dios vivo (que nos da abundantemente todas las cosas para nuestro uso); que hagan bien, que se hagan ricos en buenas obras, que den y que repartan francamente; que se hagan un tesoro y un fundamento sólido para lo venidero, á fin de alcanzar la vida verdadera» (I *Tim.*, VI, 17 19). El autor de la Epístola á los Hebreos, escribe: «La

(1) I *Cor.*, XVI, 1; II *Cor.*, VIII, 14 y sigs.; IX, 5 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 47 y sigs., 206 y sigs.

caridad fraternal permanezca entre vosotros, y no olvidéis la hospitalidad, porque por ésta, algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles. Acordaos de los presos, como si lo estuvierais junto con ellos, y de los afligidos, como que vosotros moráis también en cuerpo. Y no olvidéis hacer bien y comunicar con otros vuestros bienes: porque de tales ofrendas se agrada Dios» (*Heb.*, XIII, 1 3, 16). Santiago, «que se declara decididamente pauperístico,» para demostrar su tesis de que la fe sin las obras no puede hacer bienaventurados, pone por ejemplo la necesidad del pobre, la cual no puede quitarse sólo con buenas palabras. San Juan dice: «El que tuviere riquezas de este mundo y viere á su hermano tener necesidad, y le cerrare sus entrañas, ¿cómo está la caridad de Dios en él? Hijos míos, no amemos de palabra, ni de lengua, sino de obra y de verdad» (I *Juan*, III, 17, 18).

De esto puede deducirse que la huída del mundo, la abnegación y la ascética, por una parte, la caridad y el amor del prójimo, por otra, son los únicos medios que tienen los peregrinos y viajeros de la tierra para alcanzar su fin en el cielo. La institución del Cristianismo es, en efecto, el rompimiento de las cadenas que atan al hombre á lo terreno y á lo sensible; pero de esto no se sigue la renuncia general á la propiedad y al goce, sino solamente el uso debido. Se distinguen dos caminos: el uno conduce á la plena privación de la propiedad; el otro á la conservación de lo justamente adquirido, pero haciendo partícipes de ello á los pobres y necesitados. Se han comparado con la castidad voluntaria y el matrimonio: los dos son cosas buenas y dignas de alabanza, pero el primero es más perfecto y mejor. La necesidad de combatir á un mundo corrompido excitaba á la mayor rigidez de costumbres; pero la vida práctica aconsejaba no extralimitarse. Ya San Agustín (*Serm.* 156, 4) trató de conciliar á *Mat.*, XIX, 23, con I *Tim.*, VI, 17.

5. La esclavitud en los pueblos antiguos. Exhortaciones del Apóstol á los esclavos y á los amos. Todos son hermanos en Cristo.—Los más infelices entre los po-

bres eran en la antigüedad los *esclavos*, que en número espantoso se hallaban, no sólo en Oriente (1), sino también entre los griegos (2) y los romanos (3) y los mismos germanos. No eran tenidos por personas, por hombres, sino por máquinas, por cosas, por bestias de trabajo, destinadas por naturaleza á llevar el yugo. Su miseria de alma y de cuerpo daba horror. Un año bastaba para reducir á un hombre á *veterator*, es decir, á mercancía depreciada. La menor falta podía acarrearles atroces castigos en el cuerpo y en la vida. Los esclavos eran forzado instrumento de todo vicio; se separaban las mujeres de los maridos, los hijos de los padres. ¿Y dónde habían de encontrar aquellos infelices consuelo en los males, fuerza de resignación en los dolores? La religión de sus amos no podía servirles de alivio, ni los hombres sentían por ellos compasión alguna. Los asilos y las fiestas que se hacían para ellos, apenas servían para dulcificar un momento su suerte (4). Se tenía por memorable excepción la conducta de algún amo, que, como Plinio, tratase humanamente á sus esclavos (5). Mucho más numerosos son los ejemplos de refinada crueldad. ¡Hubo esclavos arrojados como comida á los peces!

Verdaderamente, en tiempo del estoicismo, no faltó quien levantara la voz en favor de la humanidad común. Séneca, con sus famosas palabras: «el hombre es para el hombre cosa sagrada,» quiso oponerse á las feroces luchas de gladiadores y al inhumano trato de esclavos (6); pero

(1) Wallon, *Histoire de l'esclavage*, 1847; Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, V, 9 1887, 89 y sigs.; Tiele, *Babylonische-assyrische Geschichte*, I, 506 y sigs.; Vigouroux, *La Biblia*, II, 16 y sigs., 223 y sigs.; Gla, *Repertorium*, I, 2, 261 y sigs.

(2) Richter, *Die Sklaverei im griechischen Altertum*, 1886.

(3) Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, 1853, 176 y sigs.; *Heidentum und Judentum*, 704 y sigs.; Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, III, 6 666; Hartmann, *Zur Geschichte der antiken Sklaverei*, «*Deutsche Zeitschriften für Geschichtswissenschaft v. Quidde*», 1894, 1 y sigs.; Weiss, *Apologie*, II, 3 181 y sigs., 732 y sigs.

(4) Möhler, *Gesammelte Schriften*, II, 72 y sigs.

(5) *Ep.* 3, 19; 8, 16; 9, 21. V. la descripción de los tratamientos infligidos á los esclavos, según Séneca: *Ep.* 47; *De benef.*, 3, 18-28; *De clemen.*, 18.

(6) Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, 2 1897,

¡qué ineficaz fué aquella platónica tentativa! Verdad es que ya es gran progreso el tener á todos los hombres como miembros de un solo cuerpo, y del origen y parentesco común sacar motivos de mutuo amor; pero ¡qué impotentes eran aquellas filosóficas consideraciones, no sólo entre las multitudes, sino aun entre los mismos filósofos! Solamente entre los *esenios* se prohibía la esclavitud, pues no sólo teórica, sino también prácticamente, quedaba excluída de su comunidad; pero no ejercían notable influencia ni aun entre los judíos, quienes, ciertamente, trataban á sus esclavos con más humanidad.

Pues bien, también en esta institución, que infestaba la vida de la antigüedad, supo el Cristianismo hacer sentir su obra redentora (1). Trató de enderezar y elevar á los infelices espiritual y moralmente, y procuró suavizar su suerte, para ir eliminando poco á poco la esclavitud, indigna de la nueva religión y del género humano. Los Apóstoles, por una parte, exhortaban á los esclavos á tolerar pacientemente su triste condición por amor de Dios, en la esperanza de una recompensa eterna, y á ser fieles también á sus inhumanos amos; por otra parte, impusieron á los amos el deber de considerar y tratar á sus esclavos como hermanos en Cristo, porque todos habían sido redimidos por la misma preciosa sangre de Jesús. Solamente cuando la sociedad fué toda penetrada del espíritu del Cristianismo, pudo pensarse, sin temor de una revolución social, en suprimir la esclavitud y restituir por tal modo á gran parte de los hombres la plena dignidad humana, procurando á la vez un fundamento enteramente nuevo á toda la vida económica.

445; Epiktet, *Fragmente*, 33, 34, 42 y sigs.; Ott, *Theol. Quartalschr.*, 1870, 359 y sigs., 368 y sigs.

(1) Sobre la esclavitud entre los judíos, v. Friedemann, *Jüdische Moral und christl. Staat.*, 1894, 16 y sigs.; André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux*, 1892; König, *Die Bibel und die Sklaverei*, 1874; Keppler, *Die Sklavenfrage im Neuen Testament*, «*Theol. Quartalschr.*», 1891, 218 y sigs.; Weber, *Evangelium und Arbeit*, 54 y sigs., 88 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtl. Bilder*, 1902, 33 y sigs., 266 y sigs.; Jerovsek, *Die antik-heidnische Sklaverei und das Christentum*, 1903; Cabrière, *S. Paul et l'esclavage*, 1892.

«Cada uno—dice San Pablo—en la vocación en que fué llamado, en ella permanezca. ¿Fuiste llamado siendo siervo? no te dé cuidado; y si puedes ser libre, aprovéchate más bien. Porque el siervo que fué llamado en el Señor, liberto es del Señor; asimismo, el que fué llamado siendo libre, siervo es de Cristo. Por precio sois comprado, no os hagáis siervos de hombres. Pues cada uno, hermanos, estése delante de Dios en aquello en que fué llamado (I *Cor.*, VII, 20-24). La frase «si puedes ser libre, aprovéchate más bien» (vers. 21), difícilmente podrá explicarse en el sentido de intentar adquirir la libertad [1]. «Porque en un mismo Espíritu hemos sido bautizados todos nosotros para ser *un mismo cuerpo*, ya judíos ó gentiles, ya siervos ó libres, y todos hemos bebido en un mismo Espíritu» (XII, 13). «No hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay macho ni hembra; porque todos vosotros sois *uno* en Jesucristo» (*Gál.*, III, 28. *Col.*, III, 11). «Siervos, obedeced á vuestros señores temporales con temor y con respeto, en sencillez de vuestro corazón como á Cristo... con buena voluntad como al Señor, y no como á los hombres; sabiendo que cada uno recibirá del Señor aquel bien ó mal que hiciere, ya sea siervo, ya sea libre [2].» Los siervos tienen el modelo más sublime en Cristo mismo, que siendo inocente padeció por los pecadores. Se les recomienda que sean reverentes con sus amos, para que el nombre de Dios y su doctrina no sean blasfemados. Los que tengan amos fieles no deben tenerlos en poco, porque son hermanos, sino servirlos mejor, porque son fieles [3].

Los *señores* de los esclavos son también amonestados. «Y vosotros los señores haced eso mismo con ellos, dejando las amenazas; sabiendo que el Señor de ellos y el vuestro está en los cielos, y que no hay acepción de personas para con él» (*Ef.*, VI, 9. *Col.*, IV, 1). Profunda idea de la

(1) Procura sacar ventaja de ello, esto es, procura servirte de ello para tu salvación. Weber, *Evangelium und Arbeit*, 88; Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899, 67 y sigs.
(2) *Ef.* VI, 5-8; *Col.*, III, 22 y sigs.; I *Ped.*, II, 18.
(3) I *Tim.*, VI, 1-2; *Tit.*, II, 9 y sig.

eficacia del espíritu cristiano contra los abusos sociales nos la ofrece la conmovedora Epístola de San Pablo a Filemón. Pablo, el prisionero, es el que escribe á su amado colaborador Filemón. Después de haberle recordado con dulces palabras el amor á la fe en Cristo, entra á perorar en favor del hijo que él ha engendrado en las cadenas, por Onésimo. Este era un esclavo escapado de casa de Filemón, y en Roma convertido por el Apóstol. Pablo lo habría retenido gustoso consigo, para que en lugar de su amo le sirviese entre las cadenas del Evangelio; pero no quería hacerlo sin la voluntad del amo, para que su beneficio no resultase forzado. «Quien por eso no se apartó de ti por algún tiempo sino para que le recobrases para siempre, no ya como siervo, mas en vez de siervo, como hermano muy amado, mayormente de mí; ¿pues cuánto más de ti, en la carne y en el Señor? Por tanto, si me tienes por compañero, recíbelo como á mí, y si algún daño te hizo, ó te debe algo, apúntalo á mi cuenta. Yo Pablo lo escribí de mi puño; yo lo pagaré, por no decirte que aun á ti mismo te me debes. Sí, hermano. Me gozaré yo de ti en el Señor; recrea mis entrañas en el Señor. Yo, fiado en tu obediencia, te he enviado mi carta, sabiendo que harás aún más de cuanto digo (1).»

II. *Doctrina de la Iglesia respecto á la vida social y moral*

6. Asistencia cristiana á los pobres y á los enfermos.—Con esto quedaban sentados por la *doctrina cristiana* los principios que habían de transformar poco á poco la triste y odiosa vida social del mundo antiguo, el cual, no solamente no conocía la piedad y la compasión por la pobreza y la desgracia, sino que cuando, obligado por la necesidad, hacía algo para disminuir los males más graves, su obra era en absoluto insuficiente. Las pocas

(1) Weber, *Der Brief an Philemon, ein Vorbild für die christl. Behandlung der sozialen Frage*, 1896.

tentativas que en Grecia y en Roma se hicieron para *aliviar la suerte de los pobres*, no pueden compararse con las obras de la caridad cristiana, ni por su extensión, ni por los motivos. En substancia, todo se redujo á procurar ayuda por parte del Estado á los ciudadanos incapaces de sustentarse y disponer la gratuita distribución de víveres á los pobres. Los estoicos trataron también en esto de mostrar sentimientos más dignos del género humano, sin que en ellos apareciera la influencia cristiana; pero el éxito fué en verdad mezquino. Es digno de notarse que el filósofo Celso no tenía idea alguna de este efecto social del Cristianismo [1]. Sólo en raros casos (Nerva, Adriano) se erigieron algunas casas de educación para niños abandonados. Los colegios [2] debían pensar también en sus pobres. En el mundo romano nadie pensaba en un hospicio para los pobres ni en un hospital para los enfermos.

Otra fué la conducta de la *Iglesia cristiana*. La solicitud por los pobres y por los enfermos, motivada por la religión, por el amor de Dios, es obra del Cristianismo, y fué ordenada y ejercitada en toda comunidad. Las viudas y los huérfanos [3], los pobres y los enfermos fueron asistidos y protegidos como seres redimidos en Cristo, como imágenes del Cristo que padeció. «Todo es fe y amor, que por

(1) Oríg., *C. Cels.*, 1, 62; 2, 46; 3, 59; Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, 1901, 79.

(2) V. Löning (*Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 1878, 294 y sigs.) referente á Tertuliano (*Apolog.*, 37 y sig.s). Sen., *De vita beata*, 24; *De ben.*, 1, 1 sigs.; Epicteto, *Fragm.*, 80, 108; Renán, *Les apôtres*, 260 y sigs. Contra Nietzsche, quien afirma que el judaísmo y el Cristianismo falsearon enteramente la naturaleza humana, y con su compasión cometieron delito de lesa humanidad por haber intentado destruir los egoístas movimientos de la humanidad pagana, consistentes en el instinto de verdad, de constancia, de acumulación de fuerzas, de poder, demuestra Stein en su *An der Wende des Jahrhunderts*, 1899, 151 y sigs., que es un iluso quien cree que los judíos y los cristianos fueron los primeros en descubrir la compasión, como si antes no hubiera existido. Léase, por no citar otros, á Nägesbach, Schmidt, Köstlin, Ziegler, etc.; en Homero, no por primera vez en Sócrates, hallamos amor á los hombres, compasión, mansedumbre. Pero el judaísmo y el Cristianismo hicieron que penetrase la compasión en las muchedumbres.

(3) J. Réville, *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives*, I, 1889, 231 y sigs.; Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche*, 1902.

ninguna otra cosa puede ser superado. Los que piensan de otro modo respecto á la gracia de Cristo, son contrarios á la voluntad de Dios. No se preocupan de la caridad, de las viudas, de los huérfanos, de los oprimidos, de los encarcelados, de los hambrientos, de los sedientos (1).» La Iglesia Romana fué desde el principio muy benéfica entre todas (2). Es de gran importancia el hecho de que en ello, no sólo influyeron motivos religiosos, sino el culto mismo, con el cual se encontró unida la beneficencia. Ya Hermas promete una recompensa superior á los que hacen más de lo que está mandado. El que vive virtuosamente y ayuna para dar lo economizado á los pobres, ofrece con su ayuno un grato sacrificio.

Los paganos, que sólo sentían desprecio por la pobreza y apartaban los ojos del espectáculo de la miseria humana, objetaban frecuentemente á los cristianos que sólo los despreciados, la hez de la sociedad y las mujeres crédulas se adherían á sus doctrinas (3). Tertuliano llega á decir que es muy difícil que haya un rico en la casa de Dios, y si hay alguno, difícilmente es soltero. Pero de esto resulta que la pobreza y la indigencia tenían un asilo en la Iglesia cristiana. Mas no sólo recibían asistencia corporal aquellos infelices, parias de la sociedad, sino que allí aprendían también á conllevar en paz su suerte, á soportar los padecimientos, porque se sentían redimidos, elegidos, hermanos. ¡Cuán dulce no debía ser para los corazones oprimidos el oir que el amor del prójimo, esa eminente virtud cristiana, se extendía también á ellos, que el Hijo de Dios había vertido su sangre también por ellos! «En cuanto á la acusación que se nos hace de ser la mayor parte pobres

(1) *Doctr. apost.*, 4; Ignac., *Ad Smirn.*, 6, 2; Policr.. 4, 3; Past. de Hermas., *Mand.* 2, *Sim.*, 2, 5; Just., *Apol.*, 1, 67; Aríst., *Apol.*, 15; Cipr., *De op. et eleem.*, 13, 23, 25; *De aleat.*, 11.

(2) Harnack, *Dogmengesch*, I, 404, 407, 410; *Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche: Reden und Aufsätze*, II, 25 y sigs.; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I, 1901; Grupp, *Anfänge der christl. Kultur*, 1904; Langen, *Römische Kirche*, I, 362; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtl. Bilder*, 1902, 205 y sigs.

(3) M. Félix, *Oct.*, 8, 16.

—dice Octavio,—no es para nosotros un desdoro, sino un honor; porque así como el alma se torna muelle en el lujo, así la templanza nos hace fuertes. Además, ¿quién puede ser pobre cuando no necesita nada, cuando no ansía bienes ajenos, cuando es rico en Dios?... Nosotros preferimos el desprecio de los bienes terrenales á su posesión; deseamos más bien la inocencia, buscamos preferentemente la constancia, nos gusta más ser buenos que espléndidos [1].» Pero si muchos cristianos no se hubieran hecho pobres voluntariamente, hubieran faltado los medios para la caridad. Ya muy pronto hubo también en la Iglesia representantes de las clases nobles y ricas [2], pero la mayoría estaba siempre constituída por las clases pobres.

7. Tertuliano, Cipriano, Dionisio, Gregorio.—Pero todavía era mayor el *espíritu de sacrificio* de los desinteresados cristianos. Tertuliano describe en forma conmovedora esta virtud cristiana. Cada uno daba una modesta oferta en un día determinado del mes, ó bien cuando quería. Ninguno era obligado; todos contribuían espontáneamente. «Este es el dinero de la bienaventuranza celestial. Porque nada se da para francachelas ni orgías, ni para inútiles banquetes, sino para el cuidado y entierro de los pobres, de muchachos y muchachas sin bienes y sin padres, también para los viejos que nada poseen, y para los náufragos; si algunos se encuentran en las minas, ó en las islas, ó en las cárceles por la única culpa de pertenecer á la sociedad de Dios, tienen con razón derecho de ser socorridos á causa de su confesión. Pero la mayor parte de las veces nos ha proporcionado la práctica de tal amor del prójimo censuras entre cierta gente. Mira—dicen—cómo se aman los unos á los otros; cómo cada uno está pronto á

(1) M. Felix, *Oct.*, 36; Tat., *Coh.*, 11; Tert., *Apol.*, 39; Oríg., *C. Cels.*, 3, 9.

(2) Plin. iun., *Ep.* 10, 97; Eus., *Hist. eccles.*, 5, 21; Tert., 5; *Apol.* 1, 37; *Ad nat.*, 1, 1; Hip., *Philos.*, 9, 11; Cipr., *Ep.* 2, 80; *Vita*, 14; Rossi, *Bullettino d'Archeol. crist.*, 1888-1889, 1; *Science cath.*, 1890, I, 505 y sigs.; *Revue d'hist. et de littér. rel.*, 1890, 239 y sigs.; Kellner, *Hellenismus und Christentum*, 94 y sigs.; *Realenzykl.*, XI, [3] 663 y sigs.; Funk, *Kirchengeschichte Gemeinden*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*», 1900, 325 y sigs.

morir por el otro, aunque están más dispuestos á matarse el uno al otro.» «Todo es en nosotros común, menos las mujeres. En este punto, que es el único que entre los otros hombres es común, nosotros deshacemos la comunidad.»

San Cipriano, que después de su conversión distribuyó sus considerables bienes entre los pobres y compuso un libro especial sobre el valor de la limosna, escribía desde su retiro á los sacerdotes y á los diáconos que no dejasen padecer á los gloriosos confesores de la fe que se encuentran en las cárceles, ni á los pobres y necesitados. Porque precisamente para tales casos se había repartido entre el clero todo el ingreso hecho allí, esto es, para que muchos de ellos tuviesen medios de socorrer las necesidades y las angustias de las personas. Les ruega que sean cuidadosos de las viudas y de los enfermos y de todos los pobres, y para ello ofrece su propio haber, al cual añade otra contribución [1]. Aunque dice repetidamente que lo hace para sostener la constancia y evitar el peligro de la apostasía, esto no modifica en nada su liberalidad y solicitud por los pobres. Por una carta del obispo Cornelio á Fabián de Antioquía, sabemos que entonces en la Iglesia Romana se sostenían 1500 viudas y otros necesitados [2].

Pero de semejante manera escriben y obran todos los Padres de la Iglesia, de semejante manera cuidan de los pobres los ordenamientos eclesiásticos. Eusebio nos ha dejado en una carta pascual de San Dionisio, patriarca de Alejandría († 264), una magnífica descripción de la conducta de los cristianos durante una peste en la que los paganos habían dejado abandonados á sus propios enfermos. «La mayor parte de nuestros hermanos, impulsados de extremado amor del prójimo, no perdonaron su propia persona y se mantuvieron firmes en el puesto del deber. Sin miedo visitaban á los enfermos, los servían amorosamente, tenían todo cuidado de ellos por amor de Cristo y pasaban

(1) *Ep.* 5, 1, 7; 12, 2; 14, 2.
(2) Eus., *Hist. eccles.*, 6, 43.

alegres con ellos á la otra vida... De esta manera murieron los más nobles de nuestros hermanos, algunos sacerdotes, diáconos y hombres de gran consideración entre el pueblo... Pero entre los gentiles ocurrió lo contrario. Rechazaban á los que empezaban á ponerse enfermos, huían de los que les eran más queridos, arrojaban á los moribundos en las calles, y dejaban sus muertos insepultos [1].» Que tal abnegación, tan diversa del egoísmo pagano, no era un caso aislado, podemos saberlo por los escritos de Cipriano y de Moisés de Corene.

Los santos Gregorio de Nacianzo y de Nissa nos han dejado discursos sobre el amor á los pobres. El del primero es particularmente á propósito para darnos á conocer la caridad eclesiástica. «Hermanos míos, compañeros míos de pobreza, pues todos somos mendigos y menesterosos de la gracia de Dios.» Así se dirige á sus oyentes. Después de discutir las diversas virtudes cristianas, añade: «Pero si es necesario seguir el ejemplo de Pablo y de Cristo mismo, y guardar como primero y mayor mandamiento, como esencia de la Ley y de los Profetas, el mandamiento del amor, veo que su parte más noble es el amor de los pobres y la compasión y la piedad por nuestros semejantes. Porque ningún sacrificio es tan agradable á Dios como la misericordia [2]. En forma conmovedora describe el Nacianceno, en su sermón á los neófitos, la igualdad entre pobres y ricos. «No tengas repugnancia en ser bautizado junto con un pobre. No te humillarás tan profundamente como Cristo, en el que hoy eres bautizado, y que por ti tomó la forma de siervo.» De manera semejante ha-

---

(1) Eus., 7, 22; Cipr., *Ad Demetr.*, 10; *Vita*, 9 y sigs.; *De mort.*, 15 y sigs.; Nirschl, *Patrologie*, III, 1885, 249 y sigs. Aun hoy los paganos se muestran igualmente faltos de compasión en las calamidades públicas. *Kath. Miss.*, 1898, 113 y sigs.

(2) Greg. Naz., *Ep.* 14, 5; 40, 25, 27, 31; Cris., *In ep. ad Hebr. hom.*, 9, 4; 28, 5; *Hom. ad illum.*, 2, 4; *In ep. ad Eph. hom.*, 13, 3; Jer., *Ep.* 22, 38, 66, 107; Paul. de Nol., *Ep.* 13, 11 y sig.; Söckl, *Das Christentum*, 435 y sigs.; Uhlhorn, *Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche*, 2 1882; Ratzinger, *Gesch. der kirckl. Armenpflege*, 1881 y sigs.; Harnack, *Mission*, 77 y sigs., 105 y sigs.

bla el Crisóstomo del sacrificio de la Eucaristía, en el cual tienen parte los ricos y los pobres.

San Paulino de Nola aplicó sus considerables bienes á fines de beneficencia. Examinando la disciplina penitenciaria, vemos que especialmente desde San Agustín, la limosna figura en primera línea entre las obras satisfactorias y meritorias (*Mat.*, XXV, 35 y sigs.) Los discursos de Cesáreo de Arles, que varias veces han sido atribuídos á su maestro, del cual era ferviente imitador, tienen bajo este concepto notable importancia. Aun ciertos eruditos protestantes no pueden menos de admirar, siquiera en parte, su teoría de la compensación. La limosna para la remisión de los pecados tiene también alto valor religioso y moral. Es un verdadero goce leer estos bellos discursos (305, 308). El discurso 298 es designado por Arnaldo como un modelo de elocuencia popular, sin igual en toda la antigüedad cristiana, excepción hecha del discurso del Crisóstomo relativo á las estatuas.

8. El patrimonio de la Iglesia sirve para el mantenimiento de los pobres.—El *patrimonio de la Iglesia* está destinado al alivio de los pobres. «Contad—dice San Ambrosio [1]—los prisioneros que ha rescatado el templo, el pan que ha dado á los pobres, la ayuda que ha prestado á los desterrados de la vida.» Su vida y sus escritos son una demostración del ardor desinteresado de los obispos en las obras de misericordia. Su biógrafo Paulino nos pinta en elocuentes palabras su solicitud por los pobres y los enfermos.

San Agustín siguió también en esto las huellas de su maestro. A la vez que Ambrosio y los otros Padres, partió del concepto de que el orden primitivo es la posesión común y que la comunidad de bienes ha de tenerse como un ideal. Pero de esto no se sigue el «comunismo» en el sentido de los socialistas, como ya lo demuestra la actitud de los Padres y de la Iglesia de aquel tiempo con respecto á

(1) *Ep.* 18, 16; 21; *Serm. c. Aux.*, 32; Agust., *Enchir.*, 70 y sig.; *Ep.* 185, 8; Reuter, *Augustinische Studien*, 380 y sigs.

la propiedad privada; antes bien, se sigue de ello que la limosna se consideraba como una obligación, pero era necesaria también la recta intención para que pudiera aprovechar al dador. Comparando á los obispos con los sagrados colegios de los Pontífices, de los augures, de las vestales, de los epulones, etc., los cuales en una vida espléndida y cómoda disfrutaban de las cuantiosas rentas acumuladas en el curso de los tiempos, aparece en luz más viva el contraste en la lucha de Ambrosio con Símaco.

Conmovidos leemos una carta del obispo Teodoreto de Ciro, en la que conjura al papa León á que no rechace sus afanosos ruegos de ayuda, ni desprecie su blanca cabellera maltratada después de tantas fatigas, «porque yo, en tantos años de oficio episcopal, no he ganado ni casas, ni campos, ni dinero, ni siquiera una tumba, sino que voluntariamente escogí la pobreza, y después de la muerte de mis padres, distribuí á los pobres toda la herencia paterna [1].»

En los cánones del pseudo Hipólito se determina: «Curador es aquel á quien está confiado el cuidado de los pobres. El obispo ha de mantener á los pobres y entregarlo todo, hasta la vajilla, á sus curadores.» Las Constituciones Apostólicas recomiendan al obispo que cuide de las viudas y los huérfanos. Lo que se recoge para los pobres debe ser bien administrado en favor de los huérfanos, de las viudas, de los enfermos, de los extranjeros necesitados. Se habrá de rendir cuenta á Dios de estas oblaciones. Pero es bueno entregar al obispo estas ofertas, porque conoce á los indigentes y dará á cada uno según su necesidad. «Así, pues, vosotros ¡oh obispos! debéis cuidar de los huérfanos, no dejar que les falte nada; debéis ser padre de los huérfanos y sostén de las viudas; facilitaréis las bodas á los jóvenes, procuraréis trabajo al obrero, subsidio á los inhábiles, alegre hospitalidad al peregrino, pan al hambriento, bebida al sediento, vestido al desnudo; visitas al enfermo,

(1) *Inter ep. Leonis*, 53, 6. V. también el bello discurso fúnebre de Gregorio Nacianceno sobre Basilio, especialmente el cap. 35 y sigs., 49.

ayuda al cautivo [1].» El sínodo de Agde (506, Cap. 4) renovó la antigua idea de que todos los bienes de la Iglesia pertenecen á los pobres. Un sínodo de Orleáns (511, Cap. 16) ordenaba: «El obispo debe dar, en cuanto le sea posible, alimento á los pobres y á los enfermos que no puedan trabajar.» A las viudas debe darse *una* parte de los dones de la Iglesia. Para aliviar las necesidades de los pobres y redimir á los cautivos, no se ahorrarán ni aun los preciosos vasos de la Iglesia.

9. **Hospitales y casas para los pobres. Juliano.**— Para ejercitar en forma más ventajosa y más útil á las multitudes en las obras de misericordia, se erigieron *casas y hospitales propios para pobres.* Uno fué ya fundado por San Basilio en Cesárea (Basileías). San Gregorio de Nacianzo hizo mención de él en su discurso fúnebre: «Aléjate un poco de los muros de la ciudad, y mira la ciudad nueva, el almacén de las obras piadosas, el tesoro común de los que poseen, donde el exceso de las riquezas, y aun el haber del necesitado, es acumulado á una invitación suya... donde se tiene paciencia con los enfermos, donde la desventura es llamada ventura, donde se ejercita la compasión.» Si se lee la conmovedora descripción que el mismo Santo, en su discurso sobre los pobres, ha hecho de los leprosos, se comprenderán mejor las inflamadas palabras de la oración fúnebre. ¿Qué valen todas las magnificencias arquitectónicas de la fría y egoísta antigüedad al lado de esos palacios para la indigencia? El Concilio de Calcedonia alude ya á la erección de hospicios para los pobres y peregrinos en las Iglesias. El sínodo de Tours (567) ordena que todas las ciudades tengan cuidado de sus pobres. San Gregorio Magno procuró las obras de beneficencia, personalmente y con reglas á propósito [2].

---

(1) *Const. Apost.*, 4, 2, 3; v. 3, 3, 4, 25-27; Hip., *Can.* 25, 32.

(2) Mommsen, *Corp. iur. civ. fragm.*, 28: *De episcopis et clericis et orphanotrophiis et brephotrophiis et xenodochiis et asceteriis et monachis et de redimendis captivis*, etc. Sobre Gregorio I, v. Pío X, Encíclica de 12 de Marzo de 1904; *Stimmen aus Maria-Laach*, LXVI, 1904, 425 y sigs. V. Wetzer

Juliano el Apóstata nos demuestra cuál fué la poderosa impresión que semejante misericordia cristiana hizo también en la sociedad de los gentiles, entre los cuales, según dice Séneca, el dinero lo era todo y la pobreza se tenía por oprobio. A tres cosas cree Juliano que debe atribuirse el incremento de la impía religión: á su obra de amor, á su respecto á los muertos, y á su irreprensible, aunque hipócrita, conducta. Por eso recomienda á los paganos que muestren solicitud por el alimento y alojamiento de los pobres. Los medios los suministraría el Estado, pero convendría que también cooperase la beneficencia privada (1).

10. Cuidado de los pobres en los claustros.—Especial incremento tuvieron los establecimientos para los pobres, los enfermos y los peregrinos por parte de los *conventos*. Pues no solamente nadie llamaba en vano á las puertas del convento, sino que estos mismos conventos sostenían á veces numerosas casas para pobres, hospicios y establecimientos de educación. Los benedictinos, los cistercenses y los premonstratenses rivalizaban entre sí. No puede encontrarse algo semejante en los banquetes sacrificales de los paganos (2), porque los pobres no tenían parte en ellos. La «oferta de cirios en los lugares de peregrinación» no se refiere al destino de las ofertas para los pobres; porque los conventos, en cuanto han recibido sus bienes como «remedio del alma,» están obligados á orar por la paz de las ánimas. Es verdad que la beneficencia medioeval se propo-

---

y Weltes, *Kirchenlex*, I,[2] 1360 y sigs.; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I, 40 y sigs.; Kraus, *Realenzykl.*, II, 991 y sigs.; Hergenröther, *Historia de la Iglesia*, I; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 395 y sigs.

(1) *Ep.* 49; Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, I, 1887, 164; II, 1892, 4 y sigs.

(2) Lippert, *Das Christentum*, 452; Alberdingk-Thijm, *Geschichte des Wohltätigkeitsanstalten in Belgien von Karl. d. Gr. bis zum 16 Jahrhund.*, 1887; Hammerstein, *Winfried oder das soziale Wirken der Kirche*, 1889; *Histor. Jahrb.*, 1898, 288 y sigs., 772 y sigs.; *Realenzykl.*, II,[2] 93 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, I; asimismo bajo el título especial: *Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13 Jahrhunderts*,[3] 1903; *Deutsche Charitas in 13 Jahrhund.*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1899, 201 y sigs.; Schell, *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904, 24 y sigs. (contra Ladenburg).

nía ante todas cosas la salvación de las almas, pero no se fundaba «principalmente en el egoísmo,» porque no se pensaba solamente en la salvación del alma propia, sino también en la de los otros. Esto ocurre especialmente en los conventos y en los establecimientos de beneficencia.

Además, se formaron también numerosas corporaciones, que se dedicaban especialmente á los pobres y á los enfermos, como, por ejemplo, los Hermanos del Espíritu Santo, los Hermanos de San Ambrosio, las Isabelinas, las Beatas, las Ordenes de los Juanistas y de los Caballeros Teutones, los Lazaristas, los Alesianos, Trinitarios, Nolascos, Calandas, Humillados y Jesuatos. De los tiempos más recientes, basta recordar á San Vivente de Paúl; la Orden de las Hermanas de la Caridad, por él instituída, produce en toda la tierra fecundos frutos de bendición. Y esto sin olvidar la propia santificación, pues ya el Crisóstomo nos habla de las nobles muchachas que renuncian á todas las comodidades de la vida para dedicarse al servicio de los enfermos. En cambio, la *Reforma* destruyó muchos conventos y abandonó en manos de los ricos el patrimonio de los pobres. A los pobres se les quitaron sus hospicios, y se hizo imposible la práctica desinteresada del cristiano amor del prójimo y el sacrificio voluntario. Según Döllinger (1), en Inglaterra fué la Reforma un triunfo de los ricos sobre los pobres, del dinero sobre el derecho del trabajo.

11. Ennoblecimiento del trabajo.—La Iglesia estaba muy lejos de fomentar, con su solicitud por los pobres, la *ociosidad* y la *pereza*. Por lo contrario, así como el Cristianismo, siguiendo el ejemplo del Antiguo Testamento, ennobleció el *trabajo* tan despreciado entre griegos y romanos (2) y abandonado á los esclavos, y lo erigió en deber

(1) *Kirche und Kirchen*, 20; Janssen-Pastor, *Geschichte*, VIII, 312 y sigs.; Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1846, 19 y sigs.; Gasquet, *Henry VIII and the English Monasteries*, 1888-1889; Stagefyr-Herborn, *Conf.* 139; *Saint Vincent de Paul et la Réforme catholique*, «*Rev. cath. des Églises*», 1904, 305 y sigs.

(2) Weber, *Evangelium und Arbeit*, 3 y sigs., 21 y sigs., 38 y sigs.; Mausbach, *Apologetische Tagesfragen*, 1903, 47 y sigs.; Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 101 y sig.

de la vida moral, así la Iglesia trató de remediar física y moralmente la pobreza protegiendo el trabajo. El Señor mismo es llamado por los nazarenos el «carpintero» (*Marc.*, VI, 3). Ya el Apóstol San Pablo pronunció la suprema máxima: «Si alguno no quiere trabajar, no coma» (II *Tess.*, III, 10). El mismo, como los rabinos, había aprendido un oficio, y aun, ocupado en su ministerio de misionero, trabajaba en la fabricación de tiendas, para ganarse el sustento (I *Tess.*, II, 9; IV, 11). Exige que ante todas cosas, se tenga en buen orden la propia casa y se cuide de los parientes; solamente los verdaderos pobres tienen derecho al socorro (I *Tim.*, V, 4, 8, 16). «Al obrero el trabajo, al inválido la limosna;» tal era el principio dominante. Ya la *Doctrina de los Apóstoles* exhorta á ayudar al hermano que viene de lejos y á procurarle trabajo; pero al mismo tiempo aconseja no dar limosna á los indignos. Otros, más tarde, olvidan esta advertencia y se contentan con la buena intención. Las *Constituciones Apostólicas* dicen: «Pero si aparece entre vosotros un comilón ó bebedor ó haragán, pidiendo limosna, ese no es digno de ayuda, aun cuando permanezca en comunión con la Iglesia [(1)].» A los jovencitos se les han de dar los medios para aprender un oficio, á fin de que no estén siempre á cargo de la caridad de los hermanos. También el clero tomaba parte en el trabajo. En Oriente era costumbre que los eclesiásticos se ganasen la vida en algún arte manual ó en la agricultura. En los conventos estaba prescrito el trabajo. Especialmente San Agustín, con su opúsculo sobre el trabajo de los frailes, «que es quizá el escrito más importante relativo á la historia de la ciencia económica de fines del siglo IV,» contribuyó á hacer del monaquismo occidental una fuerza de civilización para los siglos venideros.

A menudo advierten los Padres que no se fomente la ociosidad y la mendicidad con injustas caridades, «Sea esta

(1) *Const. Apost.*, 2, 4; 61-63; 4, 2; *Ep. ad Iac.*, 8; *Doctr. ap.*, 12, 3; *Didasc.*, 61, 95.

la regla—dice San Ambrosio:—que no se descuide la obligación de ser caritativos, ni se defraude á la verdadera pobreza [1].» San Jerónimo deduce de I *Tim.*, V, que las viudas pobres de buena edad deben procurarse el pan con el trabajo, para que no sea gravada la Iglesia, y puedan ser sostenidas las viudas ancianas. También la hospitalidad de las Iglesias tenían sus límites, especialmente para los que no resistían el examen de la doctrina. Mas, por otra parte, los Padres exhortan á no apurarse demasiado, porque si se da limosna con buena intención á un indigno, no faltará la divina recompensa. Y refiriéndose á *Luc.*, XVI, 9; VI, 30; II *Cor.*, IX, 7, exhortan á que no espere que se les pida, sino ir más bien en busca de los verdaderos necesitados [2].

12. Su importancia para la cultura. Economía popular.—Tertuliano, á pesar de su aversión á la vida mundana, va todavía más lejos, cuando por modo general defiende á los cristianos de la acusación de miembros inútiles de la sociedad [3]. «Nosotros convivimos en este mundo, no sin el uso del foro, no sin mercado de carne, no sin baños, hosterías, oficinas, establos, ferias y toda otra forma de comercio. También navegamos con vosotros, cumplimos el servicio de guerra, nos dedicamos á la agricultura y al comercio, unimos nuestra actividad industrial á la de los otros y ofrecemos nuestros productos para vuestro uso.» No prohibe el servicio público y el arte sino cuando va unido á ritos idolátricos. Y precisamente este ejemplo de

---

(1) *De officiis*, 2, 16; Agust., *Ep.* 93; *De opere monachorum;* Jer., *Ep.* 123, *ad Ager.*, 125, *ad Rustichum monachum;* Reuter, *Augustinische Studien*, 359 y sigs., 436 y sigs., 442 y sig., 474; *Realenzykl.*, XI, [3] 664.

(2) Clem. Alej., *Quis dives salvetur*, 31; Möhler, *Patrologie*, 475.

(3) *Apol.*, 42; Iren., *Adv. haer.*, 4, 30, 1; Agust., *l. c.*, 138; Reuter, *l. c.*, 390 y sigs.; Möhler, *l. c.*, 727 y sigs.; Nöldeschen, *Tertulian*, 103 y sigs.; Neumann, *Geschichte des römischen Staates und der allgemeinen Kirche bis Diokletian*, I, 1890, 35 y sig., 119 y sigs., 240; Muth, *Der Kampf des Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899, 2 y sigs.; Künstle, *Zwei dokumente zur altchristl. Militärseelsorge*, 1900; Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, 1902; Funk, *Kirchengeschitliche Abhandl.*, II, 60 y sigs.; Eucken, *Kampf um die Weltanschauung*, 321 y sigs.

todos los cristianos, esta estimación del trabajo por parte de la religión, contribuyó no poco á hacer menos gravoso á los pobres el trabajo á que estaban condenados. Los frailes mendicantes escogieron espontáneamente la suerte de los pobres, y fueron los primeros en el trabajo (Terceras Ordenes).

Los numerosos monjes que roturaban los bosques, cultivaban los oficios manuales y difundían la civilización, se tomaron también el trabajo de educar á la juventud y promovieron la economía rural y el ejercicio de los oficios y de las artes. Los grandes servicios prestados á la civilización por la Orden de los Benedictinos, tienen explicación en su enseña: *Ora et labora* [1]. Los *montes pietatis* (montes de piedad), que en la Edad Media fueron fundados, especialmente en Italia, tenían por objeto proteger á los pobres contra la usura y asegurar al trabajo su retribución. Mientras por tal modo se buscaba la armonía entre el capital y el trabajo, y el trabajo se inculcaba como un deber del hombre bajo el respecto religioso y moral, se consiguió en cierto modo prevenir la miseria social y se dulcificó mucho la que ya existía. Lo que Justino y todos los siguientes apologistas proclamaban, fué confirmado triunfalmente por la historia: el Cristianismo ha producido igualmente al Estado inestimable utilidad [2]. También en el Nue-

(1) Hettinger, *Aus Welt und Kirche*, II, ² 1888, 388 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, I, 1897 y sigs.; II, 1899, 181 y sigs.; Weber, *Evangelium und Arbeit*, 191 y sigs., 199 y sigs.; Harnack, *Das Mönchtum: Reden und Aufsätze*, I, 118 y sigs.; Fastlinger, *Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster zur Zeit der Agilolfinger*, 1903; Sommerlad, *Das Wirtschafts-Programm des Mittelalters*, 1903; *Liter. Rundschau*, 1903, n. 11, pág. 357 y sigs.; Weiss, *Soziale Frage und Soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre (Apologie*, IV, ⁴), 1904; Ott, *Eine apologetische Beleuchtung der Sozial-und Wirhschaftsgeschichte der Gegenwart*, «*Theol. Revue*», 1905, n. 1-2: contra las exageraciones de Weiss. En la evolución social de la Edad Media no debe atribuirse todo al espíritu cristiano, sino que también deben tenerse presentes las causas y condiciones naturales. Holzapfel, *Der Anfang der «Montes pietatis» (1462-1515)*, 1903; Feasy, *Monasticism: what is it? Forgotten chapter in the history of labour*, 1898; P. Sabatier, *Vie de S. François*, ¹⁰ 306.

(2) Just., *Apol.*, 1, 17; Atan., *Suppl.*, 1; *Ep. ad Diogn.*, 6; Tert., *Ad Scap.*, 2; Harnack, *Mission*, 189.

vo Mundo fueron las Ordenes religiosas las que por medio de numerosos establecimientos de beneficencia, hospitales, etc., aliviaron la miseria y promovieron la civilización y el bienestar.

Por medio de este espíritu cristiano vino también á darse un sello religioso á toda la *vida industrial* y á la *economía social*[1]. La riqueza y el goce no se consideraban ya como fines, sino como medios, no como suprema felicidad, sino como dones de Dios para usarlos para el cielo. El nudo principio de utilidad, profesado en el mundo antiguo, especialmente entre los romanos, había destruído en su degeneración, en tiempo del gobierno imperial, toda prosperidad económica. Parecía entonces que el pueblo no existía más que para pagar impuestos sin fin, para cultivar los campos en pro del emperador y de los empleados, para procurar medios de goce y de voluptuosidad á los ricos y á los poderosos. Este vergonzoso botín de los provinciales, junto con las calamidades públicas, había elevado al último grado la miseria y el descontento de la población. El imperio romano cayó consumido por las enfermedades que por sí mismo había engendrado en su regazo[2].

Verdad es que no era posible que el Cristianismo quitara de un golpe y en todas partes los males dominantes; pero se consiguió poco á poco cierta prosperidad en el reino cristiano. Los Papas se captaron muchas simpatías con su solicitud por el bien del pueblo italiano; y respecto á esto, bastará indicar lo que Gregorio I hizo por Italia y por la Iglesia. Cuando en 590 fué elevado á la cátedra de Pedro, hacía estragos la peste y la guerra de los longobar-

(1) H. Pesch, *Religion un Volkswohlstand*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», XLVII, 1894, 249 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 444 y sigs.; Ratzinger, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlage*, 1881; Sommerlad, *Jahrb. f. National ökonomie u. Statistik*, 1894, 657 y sigs.; Schneider, *Göttliche Weltordnung*, 528 y sigs., 544 y sigs.

(2) Boisier, *Le christianisme est il responsable de la ruine de l'empire?*, «*Rev. d. deux Mondes*», 1890, II, 63 y sigs.; Maueberg, *Kulturbilder aus der Zeit des untergehender Rom*, «*Zeitschr. f. Kulturgesch.*», 1901, 113 y sigs.; Grisar, *Historia de la Iglesia y de los Papas*, I, 1901, 10 y sigs.

dos. Por obra suya, la Iglesia, según afirma Gregorovio, vino á ser un asilo inmenso de la sociedad; y Gregorio, el Obispo Romano, merced á los benéficos efectos de su caridad y al reconocimiento del pueblo, llegó á ser también cabeza de la Roma política [1].

En Italia, las ciudades consiguieron con su comercio grandísimo esplendor; las ciudades imperiales alemanas, las *ciudades hanseáticas* gozaron de prosperidad creciente. España, en lucha varias veces secular, supo reconquistar sus hermosas regiones. Francia se transformó en un reino poderoso con recursos casi inagotables. Verdad es que en todo esto aparece también la ley natural que impera en toda evolución humana. A la juventud sigue la edad viril, á ésta la vejez. También los pueblos deben recorrer su periódica evolución. Pero ésta se resiente de sus culpas. Ahora bien, estas culpas ¿no tienen quizá nada que ver con toda la vida religiosa? [2].

La *Edad Moderna*, con sus grandes descubrimientos, ha dado á la industria y al comercio un vuelo imprevisto; pero con todo eso, podemos todavía preguntarnos si la felicidad y el contento no han disminuído, si el pauperismo y la miseria no han aumentado. Las comodidades originadas por el progreso han sido compensadas con usura por el envilecimiento de numerosas clases sociales en el trabajo de las máquinas. El filosofismo y la ciencia natural han hecho dirigir la mirada á este mundo terrenal, pero favoreciendo con ello más el egoísmo que los sentimientos humanitarios. Es absolutamente erróneo el atribuir al Cris-

(1) *Hist.-pol. Bl.*, 1890, I, 329 y sigs.; Sombart, *Eine sozialökonomische Studie über die Kampagna;* Schmoller, *Staats-und sozialwissenschaftliche Forschungen*, VIII, 3, 1888; Gottlob, *Aus der Camera apostolica des XV Jahrhund.*, 1889, 177 y sigs., 188; Michael, *Die Kirche und das koloniale Deutschland des Mittelalters*, «*Zeitschr. für kath. Theol.*», 1896, 405 y sigs. Respecto al derecho de propiedad según Santo Tomás, v. Pilatos (*Quos ego*, 281 y sigs.); Maurenbrecher, *Thomas von Aquins Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit.*, 1899; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 637 y sigs. (diferencia de Aristóteles); *Katholik*, 1891, I, 62 y sigs.

(2) Janssen, *Geschichte des deutscen Volkes*, VI, 6 y sigs.; VIII, 283 y sigs.; *Stimmen aus Maria-Laach*, XLVIII, 1895, 1 sigs., 179 y sigs., 361 y sigs.

tianismo, y especialmente á la Edad Media, un ideal exclusivo y unilateral de felicidad ultramundana, un ideal de vida monástica. El Cristianismo no tiene un ideal, sino dos ideales de vida. La conquista del mundo para el reino de Dios y para la Iglesia, no era posible sino á condición de que el espíritu moral del Cristianismo penetrase en todo y lo vivificase todo, aun las cosas profanas. El orden mismo de las diversas clases sociales fué embebido y ennoblecido por este espíritu. Todos, cada uno en su estado, pueden y deben cumplir la voluntad de Dios, así el hombre de Estado, el ciudadano, el soldado, como el monje, ya que también el trabajo espiritual es un cumplimiento de la palabra del Apóstol. Las Ordenes mendicantes sólo son posibles en el terreno de la cultura ciudadana. Por tanto, la dignidad moral de la vocación no ha nacido por primera vez de la Reforma, ni la humanidad del filosofismo (1). Muchas querellas se levantaron á fines de la Edad Media contra los abusos de las Ordenes mendicantes, y podrá ser que fuesen fomentados por la fe en el mérito de la limosna. Lutero dijo que era necesario abolir la mendicidad y que era deber de la autoridad laica atender á los pobres del país. El pauperismo fué ordenado poco á poco en este sentido y organizado por el Estado y la sociedad. Pero la Edad Media ya tenía organismos propios.

A fines de la Edad Media se cambió poco á poco la situación con motivo del vuelo que tomó la economía monetaria. Las ciudades y las clases ocuparon el primer lugar; la asistencia de los pobres fué regulada. «Así, pues, en esta dirección tuvo también precursores la Reforma.» Dictáronse también especiales providencias encaminadas á la mejor oportunidad y conveniencia, y si no siempre se consiguió el fin propuesto, lo mismo puede decirse que ocurrió en la edad de la Reforma. «Digámoslo sin tantos rodeos: en substancia, nada se hizo importante; y aun debemos reconocer que los católicos tienen razón cuando afirman

(1) Eck, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, n. 23, col. 639; Paulus, *Katholik*, 1902, I, 327 y sigs., contra Eger, *Die Anschauungen Luthers von Beruf*, 1900.

que ellos, no nosotros, imprimieron en el siglo XVI poderoso vuelo á la vida caritativa, mientras que en las provincias luteranas, con las providencias públicas, las cosas se pusieron peor de lo que estaban antes.» La emancipación de las comunidades del clero y de la nobleza alimentó el principio revolucionario, pero el movimiento fué anegado en sangre, y la igualdad fué sacrificada á la autoridad laica, á los príncipes y al clero. La nueva doctrina sin buenas obras, la beneficencia sin mérito, la libertad sin unión social, el Estado sin la Iglesia, no podían engendrar una vida nueva. «Empobrecimiento y tristeza espiritual es por doquiera la huella de los epigones del luteranismo.» En el campo calvinista andaban mejor las cosas. El pietismo y el filosofismo dieron rienda suelta á las fuerzas. Los derechos del hombre, la libertad, la humanidad, la felicidad, fueron proclamados y produjeron aquellos bienes que «también el Evangelio contiene y que la Reforma había despertado de nuevo, pero sin tener todavía fuerza suficiente para hacerlos fructificar.» Pero hay que reconocer que el fundamento de tales bienes, como los ofrecía el filosofismo, es frágil; derecho natural, altruísmo... ¡el peor de los errores, el más fatal de los engaños! Mejor fundamento es la religión, el derecho, la costumbre (1). Si realmente es necesario tal rodeo para volver al antiguo principio religioso moral, los abusos de otras épocas no son, pues, una prueba contra el principio, tanto más cuanto tampoco la presente legislación social hace en modo alguno superflua la libre beneficencia religiosa. Sabemos, por otra parte, que la Iglesia luterana, en los siglos XVI y XVII, también en su ministerio pastoral estaba dominada por el dogma de la justificación por la fe; fe y absolución eran el fin; nadie pensaba en la nueva vida ni en el modo de regularla. En la época de la peste, la asistencia de los enfermos en Gi-

(1) Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 52 y sigs.; Hardeland, *Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorische Kirche und der Kirche der Reformation*, II, 1898. Sobre esto, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 644; *Realenzykl.*, III, [3] 668 y sigs.

nebra, gobernando Calvino, y en otras partes, dejó mucho que desear.

Lo que en la Edad Moderna puede señalarse como verdadero progreso, tiene raíces en el elemento cristiano, en la larga evolución de los siglos precedentes, guiada y promovida por la civilización cristiana. Solamente los pueblos cristianos participan de ella; Asia y los países musulmanes no la conocen. También América ha sido civilizada por el cristiano Occidente; Africa y Australia siguen solamente tal influjo. Que la Iglesia también se esfuerza hoy por el bien, lo demuestran sus desvelos por el mejoramiento de las clases obreras, los cuales han recibido una dirección y un impulso nuevo merced á la Encíclica de León XIII del 15 de Mayo de 1891 *(Rerum novarum)* (1).

13. Gradual extinción de la esclavitud por obra de la Iglesia.—En la cuestión de la *esclavitud*, siguió la Iglesia la doctrina de San Pablo. No podía abolir en principio las instituciones existentes sin conmover los fundamentos de la sociedad de entonces y la distinción entre las clases y exponer á múltiples desventuras á los esclavos mismos (2); pero predispuso la gradual liberación, abriendo á los infelices sus puertas, y procurando por primera vez

(1) R. Meyer, *Der Kapitalismus fin de siècle*, 1894; Linger, *Theol. Quartalschr.*, 1894, 576 y sigs.; Adeodat, *Die Philosophie und Kultur und Neuzeit*, 1887; Schneider, *Das andere Leben*, [4] 1896, 22 y sigs.; Weiss, *Soziale Frage und Soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre*, [4] 1904; Spahn, *Leo XIII*, 176 y sigs.; Leroy-Beaulieu, *Rev. des Deux Mondes*, 1889, I, 282 y sigs.

(2) Cris., *In epist. ad Philem. praef.*; Agust., *In epist. ad Galatas*, n. 25; Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 637; Döllinger, *Hippolytus*, 180 y sigs.; Zahn, *Sklaverei und Christentum in der alten Welt*, 1879; *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 1894; Lechler, *Uräundenfunde zur Geschichte der christl. Altertums*, 1885-1886; Teichmüller, *Die Einfluss des Christentums auf die Sälaverei im griechisch römische Altertum*, 1894; Schultze, *Untergang*, II, 42 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 87 y sigs. Odioso es Brecht, *Kirche Sklaverei*, 1890; v. sobre eso *Allg. Ztg.*, 1890, ap. n. 254. También Löning *(Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 872) juzga algo parcialmente; pero v. pág. 322 y sigs.; *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en occident*, [3] 1900; Diehl, *Justinien et la culture byzantine au VI[e] siècle*, 1901.

hacerlos libres espiritual y moralmente. Aunque con ciertas reservas al principio, como especialmente Tertuliano, declaraban los cristianos «que ellos querían formar á todos los hombres con la palabra, si bien Celso no está de acuerdo con esto; pero nosotros educamos á los esclavos, para que susciten en sí mismos un sentido más noble, y así, mediante el Verbo, sean libres (1).» De este modo, lo que el paganismo había considerado imposible, lo consiguió el Cristianismo. Muchos esclavos quedaron transformados en virtuosos cristianos, dotados de paciencia y fortaleza de ánimo, hasta el punto de que en medio de los miles peligros de la vida, fueron dignos confesores de Cristo. No pocos consiguieron la santidad y el martirio. ¡Cuántos otros, de los cuales el mundo nada ha sabido, sufrirían el martirio al soportar á sus amos ó á sus amas!

A los *amos cristianos*, les recomendaba la Iglesia que trataran fraternal y humanamente á sus esclavos, que cuidaran de su educación religiosa y moral, que fueran solícitos de sus bienes materiales y espirituales; particularmente se les inculcaba que los dejaran en libertad en la elección del estado matrimonial, y aun desde el tiempo de Calixto, fué permitido también el casamiento de esclavos con personas libres. La emancipación fué inculcada como obra agradable á Dios (2). Puesto que la servidumbre viene del pecado (Cam), la redención del pecado la hará desaparecer del mundo. Sólo el pecador es esclavo; los regenerados espiritualmente son libres, son nobles. Por eso la emancipación fué unida de buen grado á la conversión al Señor y á la santificación de la fiesta del Señor. «No hay nadie tan agobiado de dolor, que no encuentre algún alivio en la fiesta más espléndida (Pascua). En ella se libra el cautivo de las cadenas, se perdona al deudor, se emancipa al

(1) Oríg., *C. Cels.*, 3, 44; Eus., *Praep. evang.*, 1, 1; Teodor., *De providentia Sermo* 7; Möhler, *Gesammelte Schriften*, II, 83 y sigs.

(2) *Doctr. apost.*, 4, 10; Ignac., *Ad Polyc.*, 4; *Testamentum Domini Jesu Christi*, 2, 1; Cris., *Hom. s. Laz.*, 7; *In ep. ad Cor. hom.* 40, 5; *In ep. ad Eph. hom.* 22; Agust., *De civ. Dei*, 19, 15; *Sermo* 159, 4, 5; Gelas., *Ep.* 14, 14-20; Greg. M., *Reg. past.* 3, 5; *Ep.* 4, 9.

esclavo por medio del bueno y amoroso llamamiento de la Iglesia... También al que permanece esclavo se le da algún signo de benevolencia [1].» Hermes, prefecto de Roma en el reinado de Trajano, se convirtió con su esposa y sus hijos y 1250 esclavos al Cristianismo, y en el día de Pascua, en que fueron bautizados, les dió también la libertad civil, facilitándoles al mismo tiempo los medios para poder disfrutarla. Salviano refiere que cada día se daba á algún esclavo el derecho de ciudadanía, dejando á su disposición cuanto de esclavo había podido ganar [2].

El Cristianismo favorecía estas emancipaciones poniéndolas también en práctica en las Iglesias, donde no se conocían diferencias de estado, antes bien sus dignidades estaban al alcance de todos, aunque por prudencia se respetaba el orden de cosas existente. Sobre todo en el imperio de Oriente, los *conventos griegos* contribuyeron mucho á la abolición de la esclavitud, declarando cosa indigna el tener esclavos. Sobre este punto, ya el Crisóstomo había dado útiles enseñanzas. Desea el Santo que el cristiano se sirva á sí mismo, porque Cristo no se dejó servir, ó por lo menos, se limite á la servidumbre necesaria, sin ostentar turbas de esclavos. Y aunque más tarde también en las Iglesias, entre los sacerdotes y conventos, se encuentran esclavos, y no raras veces se ofrecieron á la Iglesia esclavos junto con los bienes terrenales, á fin de que ellos, como pertenencia suya, sirvieran de expiación de las culpas de los donantes, y como á bienes eclesiásticos pertenecieran á los pobres, no obstante esto, eran tratados humanamente y se les daba la plena libertad, como particularmente resulta de las cartas de Gregorio I. En general, los monjes y los obispos occidentales eran más aristocráticos [3]. Sin embargo de ello, en tiempo de Ludovico Pío, en la mayor parte de las sedes

(1) Greg. Niz., *Or. 3 in resurr.*

(2) *Ad eccles. cath.*, 3, 7; Möhler, *l. c.*, II, 99 y sigs., 104; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, X, 212 y sigs ; *Katholik*, 1889, II, 113 y sigs.

(3) Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 13, 238. Los sínodos de Epaón (517), de Orleáns (511) y de Agde (506). Schmidt, *Ein sozialer Papst vor 1300 Jahren. Zum Zentenarium Gregors d. Gr.*, «*Katholik*, 1904, I, 123 y sigs.

francesas se sentaban libertos. Ebbo, arzobispo de Reims, primer prelado del imperio, había nacido siervo de la gleba [1].

A la Edad Media pertenece el mérito de haber hecho cesar la esclavitud *propiamente dicha.* A partir del siglo XII, en los Estados cristianos europeos no hubo ya esclavos en el propio sentido, aunque los escolásticos (Santo Tomás) no piensen en abolir la esclavitud, como no pensaban en abolir la propiedad privada. Esta, en la substancia, pertenece al derecho natural, y, en la forma, al derecho de gentes [2]. El derecho canónico no abolió directamente la esclavitud; pero reconoció y defendió los derechos del hombre; protegió el cuerpo contra los actos violentos, y produjo la igualdad religiosa. La Iglesia no podía hacer más, si no quería suscitar una revolución. Por otra parte, las relaciones con Africa y con Oriente tuvieron por efecto que en Italia y en Francia reaparecieran más tarde los esclavos [3].

14. Sin la Iglesia no hubiera sido posible tal cambio de todo el concepto del mundo.—La *antigüedad* nunca hubiera llegado á tal transformación de ideas, á tan radical cambio de relaciones; ni siquiera habría pensado en ello. Al contrario, en el transcurso del tiempo, la esclavitud, existente de hecho y difundida por todas partes, se iba haciendo cada vez más cruel. Con deliberado propósito, filósofos y hombres de Estado habían intentado fundar todo el sistema político y toda la constitución social en la diferencia, creada por la naturaleza, entre hombres dominadores y hombres siervos. Sólo algunas voces aisladas

---

(1) V. Kober, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 443 y sigs.; Hergenröther, *Historia de la Iglesia*, II, 577 y sigs. 788 y sigs.; *Stimmen aus Maria Laach*, XLV, 1893, 8 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, I, 1897, 37 y sigs.

(2) Suárez, *De sacr. disp.* 25, *Sectio* 4, 7, 11; *Sectio* 5-6 (*Opp.*, París, 1860, XX, 430 y sigs.); Rocholl, *Philosophie der Geschichte*, II, 347 y sigs., 567; *Katholik*, 1901, I, 431 y sigs.; Friedberg, *Deutsche Zeitschrift. f. Kirchenrecht*, 1898, 15.

(3) Kröss, *Die Kirche und die Sklaverei in Europa in den späteren Jahrhunderten des Mittealters*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1895, 273 y sigs.; Schnitzer, *Rom. Quartalschr.*, 1900, 136 y sigs.; *Civ. Catt.*, 1903, n. 1270, 1272.

habían manifestado diversa opinión [1]. Primero los *emperadores cristianos*, y antes que todos Constantino y Justiniano, sostuvieron á la Iglesia en su empresa de aligerar la suerte de los esclavos; aquél declarando homicidio el matar voluntariamente á un esclavo y prohibiendo á los judíos que tuviesen esclavos cristianos; y éste quitando las restricciones legales á la emancipación, facilitando el connubio [2] y concediendo á los libertos plenos derechos civiles. También fueron prohibidos los crueles castigos, como la pena de la cruz y la marca de fuego en la frente. Los esclavos debían gozar también de descanso en los días festivos [3].

15. El islamismo.—El *islamismo* dió nuevo impulso á la esclavitud. Muchos cristianos, como prisioneros de guerra, cayeron en la servidumbre mahometana, y mercaderes cristianos y judíos fueron vendidos á paganos y musulmanes. Aun de los países eslavos se trajeron, por obra de los judíos, muchos como esclavos á España. Este delito fué perseguido por la Iglesia con todas sus fuerzas; procuró además impulsar á los poderes seculares hacia la liberación de los cristianos [4], y mucho contribuyó con sus Órdenes religiosas á la redención de aquellos infelices. Entre las atenciones de los obispos, figuraba el cuidado y rescate de los prisioneros de guerra; y hubo muchos que á tal fin sacrificaron los bienes de la Iglesia y los suyos propios.

16. Introducción de los esclavos negros en América.—Desgraciadamente, al empezar la Edad Moderna, la odiosa institución pudo alzar otra vez la cabeza entre los pueblos cristianos, y aun encontrar quien la defendiese en nombre del derecho de gentes. La *esclavitud de los negros* adquirió espantosa extensión después del descubri-

---

(1) Döllinger, *Hippolytus*, 181 y sigs.

(2) Ibid., 158 y sigs.; Langen, *Römische Kirche*, I, 255 y sigs.; Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts*, II, 1891, 183 y sigs.

(3) *Const. Apost.*, 8, 33; Hefele, *Konziliengesch.*, III, 349, 355.

(4) Pastor, *Geschichte der Päpste*, I, 497 y sigs.; II, 33 y sigs., 217 y sigs.; Kayser, *Hist. Jahrb.*, 1885, 208 y sigs.; 1878, 609 y sigs.; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 249, 271 y sigs.; Löning, *Gesch. d. deutschen Kirchenrechts*, I, 330.

miento de América. No es posible demostrar que el noble Las Casas diera el consejo de librar de un trabajo penoso á los débiles cuerpos de los indios, sustituyéndolos por negros más resistentes, porque la «mercancía negra» había sido introducida mucho tiempo antes; pero sí procuró suavizar su suerte. Durante tres largos siglos, el mercado de carne humana asoló las costas del Africa occidental [1]. Así como antes Eugenio IV, Pío II, Sixto IV, Inocencio VIII y León X habían intentado poner un freno á la esclavitud, así ahora Pablo III (1537) tomó la defensa de los derechos humanos de los indios y de todos los pueblos paganos, aunque no era posible todavía una explícita y absoluta condena de la esclavitud, dadas las condiciones de aquellos tiempos. Urbano VIII (1639), Benedicto XIV (1741), Pío VII, Gregorio XVI (1839) obraron en el mismo sentido. León XIII saludó en su Encíclica de 5 de Mayo de 1888 la abolición de la esclavitud en el Brasil como la ofrenda más preciosa de su jubileo sacerdotal [2].

Los *misioneros* (Claver) procedieron como padres de aquellos desventurados. Los *sínodos provinciales* tuvieron la eficacia de inducir á mayor suavidad, y especialmente de asegurarles la convivencia conyugal; de manera que su suerte en los países católicos del Sur se hizo por varios conceptos más tolerable que la de los negros en Africa, tanto más cuanto aquí los mercaderes árabes de esclavos, aun en nuestros días, han robado del modo más cruel la mercancía humana que necesitaban para los países mahometanos. En las colonias británicas del Norte, la suerte de los esclavos fué mucho peor, pues los ingleses eran los más funestos comerciantes de negros. Los alemanes (Germantown) fueron los primeros en protestar, en 1688, contra la esclavitud en Pensilvania. Más tarde, Inglaterra adquirió

(1) Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas*, 1865; *Memoiren über die Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels auf portugiesischem Gebiete*, 1889 (*Allg. Ztg.*, 1889, ap. n. 338); *Realenzykl.*, XI,² 290, 561 y sigs.

(2) Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre verteidigt von Leo XIII*, 382 y sigs.

un mérito indiscutible en el negocio de los esclavos, porque elevó á ley la abolición del funesto sistema. En el archipiélago malayo se dejó subsistir la esclavitud, la rapiña y el mercado de hombres. El comercio público de esclavos fué prohibido en la India holandesa en 1854.

El Padre Santo León XIII exhortaba en la indicada ocasión á los pueblos europeos á que se concertasen con el fin de que en otras partes, como Egipto y Asia, cesara la esclavitud. Y en verdad, las noticias que de Africa nos llegan respecto al infame tráfico por parte de los árabes, son espeluznantes (1). Pero el islamismo nunca ha querido renunciar al infame tráfico. Así, aun hoy son verdaderas las palabras con que Möhler cierra su tratado respecto á la esclavitud: «Yo ruego á todo escritor cristiano y no cristiano que establezca un parangón entre el Cristianismo y el islamismo, que nació y creció en aquel tiempo preciso en que en el Occidente cristiano se empezaba á abolir la esclavitud, y todavía no ha dado un paso en este sentido. Sólo la fe en que Dios se hizo hombre en Cristo por amor y misericordia, por libre gracia, pudo encender una llama divina, una llama de caridad, en el frío y helado pecho del hombre, y derretir ese invierno que tiene prisioneras las fuerzas más nobles, y las mata poco á poco.»

17. Mejoramiento de la condición de la mujer.— La condición de la mujer en la antigüedad, hecha quizás excepción de Egipto, Roma y Germania, no era, por lo regular, mucho mejor que la de las esclavas; también en este punto los pueblos no cristianos se asemejan hoy á los pueblos anteriores al Cristianismo. El divorcio y la deshonestidad de todo género infestaban la vida privada y social. El Apóstol, en sus Epístolas á los corintios y á los romanos, tiene sobre esto palabras muy amargas. Mas para la Iglesia era un principio sagrado lo que la Sagrada Escritura enseña respecto á la igualdad de la mujer y á la santificación de la vida conyugal y familiar, esto es, hay

---

(1) *Kath. Miss.*, 1888, n. 10, 11.

una ley única para los hombres y para las mujeres (1). Los derechos y deberes del matrimonio elevado á *sacramento*, eran recíprocos, y fin del matrimonio, la común santificación y educación de los hijos para el cielo, no poco olvidadas entre los griegos y los latinos. El matrimonio no podía disolverse; en cambio, se tenían en grande aprecio la fidelidad y la castidad. Aun las segundas nupcias ofrecían cierta idea de incontinencia. La nefanda costumbre del *aborto* y de la *exposición de los niños* (2) fueron prohibidas de la manera más rigurosa. Ya el escrito cristiano más antiguo contiene la prohibición de matar á los hijos en el seno de la madre ó al nacer (3). Por primera vez Constantino declaró parricidio el matar á un niño por orden del padre. Para evitar tal delito, la Iglesia ofreció ayuda á los padres necesitados. También en los países germánicos procedió la Iglesia con severos castigos contra tan infame costumbre (4).

A las mujeres, como á los hombres, les fueron inculcados en otra forma los deberes propios de las madres de familia (I *Cor.*, VII, 1 y sigs. *Ef.*, V, 21 y sigs. *Col.*, III, 18. I *Ped.*, III, 1) (5). Con terribles palabras reprueba San Crisóstomo, por ejemplo, á las mujeres su indigno y cruel modo de tratar á las esclavas, su ostentación de vestidos,

---

(1) Jer., *Ep.* 77; Ambr., *De patr.*, 1, 4; Inoc. I, *Ad Exsup.*, 3, 4; Sehling, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht*, 1887, 34; *Stimmen aus Maria-Laach*, LVIII, 1900, 361 y sigs.; Stöckl, *Apologetik*, II, 230 y sigs.; Weiss, *Apologie*, 3 346 y sigs.; Renán, *Apostel*, 132 y sigs.

(2) Séneca, *De ira*, 1, 15; Tert., *Apol.*, 9; M. Félix, *Octav.*, 30; Agustín, *De nuptiis*, 1, 15; Döllinger, *Heidentum*, 691 y sigs., 716 y sigs.; Mach, *Notwendigkeit der Offenbarung*, 158 y sigs.; Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 326 y sigs.; Weiss, *l. c.*, I, 3 324 y sigs.

(3) *Doctr. apost.*, 2; Barn., 19, 5; *Ep. ad Diogn.*, 5, 6; Just., *Apol.*, 1, 27; *Apocál. Petri.*, 26; Atan., *Leg.*, 35; Basil., *Ad Amphil.*, 8; Schultze, *Untergang*, 84. Semejantes opiniones en Filón, José y el pseudo-Focílides, v en Eus., *Praep. ev.*, 8, 7; Jos., *C. Ap.*, 2, 24, 202; Wendland, *Die Therapeuten*, 1896, 709 y sigs.

(4) *Theol. Quartalschr.*, 1858, 453 y sigs.; Sepp, *Leben Jesu*, IV, 4 314 y sigs.; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1903, 401. Sobre el infanticidio en los pueblos salvajes, v. *Globus*, 1898, n. 13.

(5) Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 33 y sigs., 184 y sigs., 197 y sigs., 242 y sigs.

adornos, esclavos y otros vicios (1). Pero cuán elevadas aparecían las mujeres cristianas en general por su continencia y castidad, aun á los ojos de los paganos, cuyo mayor vicio era la deshonestidad (Séneca), nos lo da á entender el mismo Santo (2). Por lo contrario, la Sabina de Böttiger y la Fabiola de Wiseman nos ofrecen una idea, no muy atractiva por cierto, de las costumbres de la mujer pagana. También á las jóvenes y á las viudas se les daba especial protección, y, en efecto, los conventos eran igualmente una solución del problema femenino.

Los efectos de esta santificación de la vida de familia, en cuanto á las relaciones *sociales* y *económicas*, no serán nunca bastante elogiados, pues ennoblecieron la vida pública y la privada. Un espíritu más dulce y más noble había de regir en adelante la convivencia humana, la educación; espléndido testimonio de ello son las cartas de San Jerónimo á nobilísimas mujeres de Roma. Esta elevación de la vida conyugal remedió también las malas consecuencias que en Roma y en Grecia había engendrado la moral relajada. La disolución, el celibato vicioso y la economía servil contribuyeron mucho á la despoblación y decaimiento de regiones antes florecientes. La «nueva religión» tenía por fin educar una generación mejor y asistir á los infelices, y supo cumplirlo felizmente. También en esto, de la comparación con los países sobre los cuales pesa la niebla del islamismo, aparece más claro cuán benéfico ha sido el influjo del Cristianismo, si bien no puede negarse que la Iglesia griega facilitó el camino al islamismo por haber olvidado hacer penetrar en los pueblos su elemento moral. Buena parte de culpa tiene en ello su demasiado íntima

---

(1) *In ep. ad Ephes. hom.* 15, 3; 20, 7 y siguientes; *In ep. ad Hebr. hom.* 28, 5.

(2) *Apología*, II, 349 y sigs.; Probst, *Sakramente*, 437 y sigs.; Bardenhewer, *Geschichte*, II, 62 y sigs. (Clem. Alej.); Greg. Naz., *Or.*, 40, 18; Agust., *De civ. Dei*, 19, 14; *Const. apost.*, 1, 8; Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den erstsn Jahrhund. der christl. Kirche*, 1902; *Theol. Rev.*, 1904, 41 y sigs.; Achelis, *Virgines subintraductae*, 1903. Contra Crohns, *Die «Summa theologica» des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer*, 1903, v. *Histh. Jahrb.*, 1905, 117 y sigs.

unión con el cesarismo. El césaropapismo sofocó en Oriente el progreso, mientras en Occidente, el libre Pontificado salvó la civilización.

Iríamos demasiado lejos si quisiéramos descender á detalles. Nos contentaremos con aducir dos juicios sobre estos profundos efectos del Cristianismo, porque de Schopenhauer á Chamberlain son por muchos conceptos desconocidos. Harnack escribe: «En las relaciones entre los maridos y las mujeres, las mujeres y los maridos, los padres y los hijos, los amos y los criados, así como en lo tocante á la autoridad, al circundante mundo pagano y á las viudas y los huérfanos, se manifiesta la fuerza del culto divino. ¿Dónde tenemos en la historia un ejemplo de otra religión que como ésta haya dado impulso á la vida sobrenatural, y al mismo tiempo haya consolidado los fundamentos morales de la vida social de este mundo? Aun el que no sea interiormente conquistado por la exposición que de la fe hace el Nuevo Testamento, no puede menos de conmoverse en lo más íntimo por la claridad, riqueza, fuerza, y delicadeza de la conciencia moral, que confiere á sus admoniciones un valor incomparable.»

El historiador de la civilización Hellwald, á pesar de su odio al Cristianismo, escribe: «El que sea imparcial debe reconocer que, á pesar de su posterior degeneración ascética, el Cristianismo, aun en la antigüedad, maduró ideas que los modernos deben estimar en mucho, por ejemplo, las que se refieren al aborto, al infanticidio, á la exposición de los niños, al suicidio. Contribuyó á la abolición de los juegos de los gladiadores, y excitó la repugnancia por la pena de muerte y un gran sentimiento de beneficencia, hecho desconocido en la antigüedad clásica. En el fondo, la humanidad es conquista casi exclusiva de las épocas cristianas.» El Cristianismo llevó la civilización á los bárbaros del Septentrión. Aun los siglos llamados de hierro muestran muchos rasgos de grande y genuina nobleza espiritual, los cuales superan en mucho á la civilización pagana. La economía rural alemana no empezó á mejorar hasta des-

pués de la introducción del Cristianismo (conventos)[1].

18. La legislación y la tutela jurídica. Prisiones. Asilos. Derechos de guerra y de presa. Ordalias. Proceso de las brujas. Humanismo.—También la *legislación* sintióse animada por este soplo de suavidad. La Iglesia, no solamente difundió desde las escuelas italianas (Bolonia) por todos los países de Europa el conocimiento del derecho romano y durante varios siglos promovió su estudio, sino que influyó también en el espíritu de la legislación y en el derecho [2]. La ley se hizo más humana, tanto en lo que afecta al ejercicio de la justicia, como en lo referente al trato de los presos y de los acusados. Nadie juzgará los tiempos pasados con la medida de la civilización progresiva; pero no podrá negarse que el derecho penal cristiano señala un progreso notable.

El primer emperador cristiano, Constantino, abrió la vía en este terreno. «Sus humanas prescripciones relativas á la esclavitud, la abolición de la marca de fuego en la frente y otras mitigaciones del derecho penal, la abrogación de la dura ley contra los célibes, la prohibición de los juegos sangrientos, la introducción del domingo, las providencias del Estado en favor de los pobres y los desheredados,» de los niños y de los inválidos, respiran el nuevo aliento del Cristianismo. Por más que la legislación de los emperadores cristianos fué en ciertos puntos más dura y cruel que la de los emperadores de los siglos I y II, aun no admitiendo en estos últimos influencia alguna del Cristianismo, no debe olvidarse que esta sanción más severa de ciertos delitos, como la seducción, el rapto, el infanticidio, tuvo su razón última en el juicio más severo que de estos delitos trajo consigo la ética cristiana. Pero en el imperio romano era imposible un completo renacimiento en el espíritu cristiano, porque hubiera equivalido á una

(1) Harnack, *Wesen des Christentums*, 1902, 105 y sigs.; Hellwald, *Kulturgeschichte*, 1875, 435 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 212 y sigs.

(2) Schultze, *Untergang*, II, 25; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I, 26 y sigs., 276 y sigs.

creación nueva. Cabalmente por eso, la introducción del derecho romano en Alemania hacia los últimos siglos de la Edad Media no pudo producir efecto saludable.

Pero merece especial mención el hecho de que el Estado hiciese posible á los obispos el ejercicio de sus deberes cristianos de misericordia y caridad aun en el campo de la vida pública y de la administración civil. Los obispos, siguiendo la instrucción del Apóstol (I *Cor.*, VI, 1 y sigs.), ya en tiempo del Estado pagano hicieron de jueces; pero convertido el Estado, les dejó una parte de la jurisdicción [1].

No sólo quedaban los *presos* protegidos por la ley, sino que se dió orden á los obispos para que los visitasen y vigilasen el modo con que eran tratados, y se opusiesen, si era preciso, á injustos encarcelamientos [2]. «Mucho más importantes que las leyes contra el paganismo, fueron aquellas en virtud de las cuales se confiaba á los obispos la asistencia pública de todos los infelices y desheredados; así, á la tutela eclesiástica de los pobres, que constituía el título más bello de gloria y el más firme elemento de fuerza de la Iglesia antigua, se añadió la misión, reconocida por el Estado, de constituirse en defensa y patrocinio de las clases más despreciadas y oprimidas de la sociedad civil. Esclavos y expósitos, presos y meretrices de casas de prostitución, llegaron á ser pupilos del obispo, del cual habían de esperar ayuda y salvación en la necesidad y en el deshonor [3].» «El obispo fué reconocido por el Estado co-

(1) Ambr., *De obitu Theodosii*, 41 y sigs.; Agust., *De op. mon.*, 29, 37; *Ep.* 152, 153; *Sermo* 392; Kraus, *Realenzykl.*, II, 652; Schultze, *Untergang*, I, 25; II, 23 y sig., 51, 355 y sigs.; Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 45.

(2) Krauss, *Im Kerter vor und nach Christus. Schatten und Licht aus den prophanen und kirchlichen Kultur-und Rechtsleben vergangener Zeiten*, 1895; *Stimmen aus Maria-Laach*, XLIV, 1895, 91 y sigs. Hinschius (*Geschichte und Quellen des kanonischen Rechts*) y John (*Strafprozess*) citados por Holtzendorff (*Enzykl. der Rechtswissenschaft*, 1882, 182 y sigs., 941 y sigs.) é Hinschius (*Kirchenrecht*, IV, 1888, 691 y sigs.). Hacia el fin de la Edad Media y en tiempo de los procesos de las brujas, las cárceles llegaron en verdad á ser atroces (Janssen, *Geschichte*, VIII, 574 y sigs.); ello no obstante, las de la inquisición eran en general más benignas que las otras.

(3) Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 315. Löning no ad-

mo patrono de los pobres y de los miserables, y en medio de aquella falta de todo organismo político de beneficencia, de aquella dureza y crueldad de la legislación, particularmente del derecho penal, de la miseria en que entonces vivían las multitudes, de las incesantes guerras é invasiones de los bárbaros, cada día más frecuentes y espantosas, á partir del siglo V, la Iglesia y los obispos pudieron hacer saludable uso de los hermosos privilegios que les habían sido conferidos por el Estado.»

El *derecho de asilo y la intercesión* de los clérigos ofrecían á los perseguidos la posibilidad de ser protegidos por la Iglesia contra injustas condenas, ó de poder expiar la pena merecida con una vida consagrada á Dios. Cuando todos temblaban ante la dureza y crueldad de los poderosos, el obispo se atrevía á defender el derecho y la inocencia frente á la suprema potestad. Ya San Cipriano dice: «El obispo que observa el Evangelio como mandamiento de Cristo, podrá ser muerto, pero no vencido. Nada nos importa cuándo ni de quién hemos de sufrir la muerte y recibir el precio de la sangre del Señor.» «¿Quién—pregunta San Ambrosio al emperador Teodosio—se atreverá á decirte la verdad, si no se atreve un obispo?»

La conducta de San Ambrosio con el emperador Teodosio nos hace conocer la fuerza de la intercesión eclesiástica. Parece ser que el emperador respondió al patriarca Nectario de Constantinopla, que le preguntó por qué no permanecía en el coro: «Tarde he conocido la diferencia entre un obispo y un emperador. Mucho tiempo he necesitado para encontrar un hombre que se atreviese á decirme la verdad. No conozco más que á Ambrosio que merezca el nombre de obispo [1].» San Basilio y San Crisósto-

mite la benignidad de la ley. Leonhard (*Roms Vergangenheit und Deutschlands Recht,* 1889) admite un influjo. Widder, *Kirchliches und Weltliches Asylrecht und die Aulieferung flüchtiger Verbrecher*, «*Archiv. f. kath. Kirchenrecht*, 1898, 24 y sigs.

(1) Ambr., *Ep.* 40, 4; *De obitu Theod.*, 341; *Vita*, 114; Teodoreto., *Hist. eccl.*, 5, 18; Löning, *l. c.*, I, 107. La teatral descripción que hace Teodoreto de la actitud de Teodosio al entrar en la Iglesia en Milán y de la penitencia del emperador, es acogida con mucha desconfianza, aun por parte de los bolan-

mo ofrecen otros ejemplos. «Se trataba de elevar un edificio jerárquico, que fuera para Europa verdaderamente necesario, y constituyera en aquellos tiempos el único refugio de los perseguidos contra sus coronados opresores. Aquel edificio salvó la cultura del mundo antiguo (1).»

La Iglesia combatió de igual manera el cruel *derecho de justicia sumaria*, el *derecho de guerra*, que repugnaba á toda caridad cristiana, el *derecho de desafío y del más fuerte*, y, mediante la institución de la tregua de Dios, aseguró á los pacíficos ciudadanos un poco de quietud, y á los hombres acostumbrados á las agresiones, un período de calma, por lo menos en los tiempos y días determinados. En la lucha de los partidos y de los príncipes, la *autoridad eclesiástica* era la única que aún mantenía enhiesto el mandamiento divino y protegía el derecho. No pocas veces se encontraba el Papa en la necesidad de proteger los derechos de las mujeres y de los débiles, el matrimonio y la castidad, y hacer valer todo el peso de su autoridad contra la injusticia y la codicia, tomando el oficio de árbitro en las cuestiones más importantes. Si los obispos asumieron el oficio de árbitros, recomendado por el Apóstol, y restablecieron muchas veces el derecho romano, muy decaído ya, también ejercieron más tarde saludable influencia en las controversias civiles y políticas. «Difícilmente podrá negarse que en el siglo VIII la única constitución posible era la constitución episcopal. El convencimiento universal cristiano la requería como condición indispensable para la existencia de la Iglesia.»

Todo el *espíritu del derecho* partía de más suaves principios y de motivos superiores. «Los códigos se fueron haciendo más humanos, á medida que la Iglesia iba tomando

---

distas (*Analecta Balland.*, 1904, 417 y sigs.). En cambio, el hecho de la penitencia se halla referido también en la vida de Ambrosio (24) y celebrado por Ambrosio y Agustín; especialmente en una carta (secreta) de Ambrosio, vemos descrita seriamente la penitencia. Scheemann, *Die Freihet und Unabhängigkeit der Kirche*, 1867, 47 y sigs.

(1) Rocholl, *Philosophie der Geschichte*, II, 348; Friedberg, *Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht*, 1898, 15 y sigs.

parte en ellos, y aquellas épocas en que ella ejerció preferente influencia, se han distinguido siempre por la suavidad de la legislación [1].» Lo mismo puede decirse del *procedimiento judicial*. Se prohibió la *prestación de juramento* por ambas partes; el *perjurio* fué castigado con graves penas eclesiásticas. Verdad es que se sostuvieron las *ordalias*, pero en cuanto fué posible, fueron expurgadas de elementos paganos, y poco á poco abolidas (1215). El *duelo judicial*, que se tenía por juicio de Dios en las difíciles controversias de derecho, fué también tolerado, pero se intentó restringirlo. El *duelo* propiamente dicho por cuestiones de honor, fué prohibido.

El *proceso de las brujas* no puede ser citado en contra. «Cierto que este atroz proceso no era posible sino recurriendo á la tortura; por eso mismo sería conveniente guardarse de hacer, con Soldán, responsable de él á la Iglesia cristiana [2]. Más de mil años de existencia contaba la Iglesia sin saber nada de tal proceso; la creencia en la realidad de obsesiones diabólicas había influído saludablemente, hasta que la docta jurisprudencia vino á hacer de aquélla un delito civil. Pero á ello se vió impulsada por el entusiasmo hacia el renaciente derecho romano. A éste pertenece la tortura, el sistema inquisitorial, la teoría del terror, con lo cual se dieron todos los elementos para el desarrollo sistemático de aquel famoso procedimiento criminal. Además, en la *lex de veneficis et sicariis* se contenía la primera sanción positiva para el castigo de los hechiceros. La restauración del derecho romano es sólo un aspecto del Renacimiento, esto es, de la resurrección del paganismo; por eso, á la afirmación anticristiana puede contraponerse la otra, es decir, que el proceso de las brujas es la

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1858, 483 y sigs. V. *Katholik*, 1888, I, 337 y sigs.; *Die Kirchenrecht. Anschauungen des hl. Ambrosius und seiner Zeit;* Hauck, *Kirchengeschichte*, I, ² 530.

(2) Kreyher, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder*, I, 1880; 127 y sigs., 132; Schneider, *Geisterglaube*, 68 y sigs.; Sybels, *Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft*, 1898, 385 y sigs.; Hansen, *Zauberwessen, Inquisition und Hexenprozess*, 1900; Janssen, *Geschichte*, VIII, 467, 494 y sigs.

primera institución política con que se inauguró el moderno Renacimiento.»

El *Humanismo* no fué solamente una «resurrección de las ciencias,» sino el promotor de todos los procedimientos ocultistas y mágicos de aquella época: la astrología, la alquimia, la magia, el espiritismo, la hechicería. La filosofía de los humanistas más ilustrados no sentía repugnancia alguna por estas cosas, al contrario, facilitó el camino á tales aberraciones demoniacas por el hecho de haber conmovido la fe en la Providencia (1). Esto influyó también en el protestantismo, el cual estuvo desde el principio bajo la influencia del humanismo. «La principal evolución de la soberanía y del poder del diablo pertenece al protestantismo de los siglos XVI y XVII, el cual se atuvo firmemente á la realidad del diablo, pero no conoció la intercesión de la Virgen María y de los santos, que tantas veces en la Edad Media recuperó del diablo la presa, ganada tan honrosamente (2).»

19. Derecho canónico.—La Iglesia creó además *su propio derecho*, el cual comprendía principalmente ciertos puntos relativos al matrimonio, al derecho hereditario, á los esclavos, al procedimiento judicial, y de esta forma y con el método más breve y más ventajoso para la Iglesia, procuró traer al campo de la realidad, los principios jurídicos fundados en las máximas del Cristianismo y de ella misma. En esta obra mostróse la Iglesia maravillosamente fecunda, y el Estado, que hasta entonces había considerado su propio derecho como supremo y decisivo, permitió que en su reino se estableciese la «ley de Dios,» como un derecho de especie superior que obligase á los hombres (3). Aunque el desenvolvimiento del derecho eclesiástico tomó

---

(1) Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichte*, I, 71.

(2) *Literar. Zentralbl.*, 1891, n. 17, sobre Graf, *Naturgeschichte des Teufels*, 1891. Grupp, Michael y otros atribuyen á Inocencio IV la introducción de la tortura en el proceso inquisitorial, el cual era también norma del proceso contra las brujas. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XI, 2 1888 y sigs.; *Hist. pol. Bl.*, 1903, II, 864.

(3) Schultze, *Untergang*, II, 51.

por punto de partida el derecho romano, tuvo en sí un espíritu nuevo, y sobre todo dió forma original á las bases del derecho y de la moral, esto es, al matrimonio y á la familia.

Ihering dice así del derecho cristiano: «El principio de que el hombre como tal es sujeto del derecho, principio al cual nunca se elevó prácticamente el derecho romano, valió á la especie humana más que todos los triunfos de la industria.» «En los tres siglos en que las Iglesias cristianas, á lo más toleradas ó ignoradas, cuando no perseguidas por el poder del Estado, pudieron crearse una constitución propia en su vida interna, no turbada por extrañas influencias, consiguieron los cristianos formarse una constitución que por modo maravilloso armonizaba elementos aristocráticos y democráticos, y dejaba á cada uno un campo suficiente para que las Iglesias particulares conservasen una consistencia propia y al mismo tiempo diesen vida y expresión á la unidad de la Iglesia en la multiplicidad de las asociaciones [1].» La legislación cristiana del tiempo de Gregorio VII consiguió hacerse admirar aun por los adversarios. «El derecho canónico de la Iglesia católica constituye un factor de los más influyentes en el desenvolvimiento de la civilización occidental. Millares de personas que nada quieren saber de derecho canónico, piensan con conceptos y viven de ideas referentes al matrimonio, á la propiedad, á los límites de los poderes públicos, al derecho individual, al comercio, á la industria, etc., que se formaron bajo la decisiva influencia del derecho canónico y de las discusiones de los canonistas [2].» Que los Papas se

---

(1) Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, I, 25; Ihering, *Geist des römischen Rechts*, I, ³ 1873, 104; Harnack, *Dogmengesh.*, III, 43, 294, 307 y sigs.; Schultze, *Untergang*, I, 323 y sigs.; Happel, *Anlage des Menschen zur Religion*, 346 y sigs., 377 y sigs.; Lotze, *Mikrokosmos*, II, 162; III, 153; *Rev. des Deux Mondes*, 1890, I, 330 y sigs.; II, 61.

(2) Kaufmann, *Geschichte des deutschen Universitäten*, I, 75 y sigs., 84; Paulus, *Was ist Wahrheit?*, 1903, 93 y sigs. (según Hinschius). Sobre Gregorio VII, v. Reuter, *August. Stud.*, 499 y sigs.; *Realenzykl.*, VII, ³ 95 y sigs.; X, ³ 333; Weizsäcker, *Rede zu der Preisverteilung*, Tübingen, 1896; Hergenröther, *Kath. Kirche*, 180 y sigs., 372 y sigs.

sirvieran de él para promover la grandeza de la Iglesia, es cosa que no debe maravillar á nadie.

20. Emigración de los pueblos. Libertad civil.— Por consiguiente, podemos decir en verdad «que la religión y la Iglesia cristiana educaron maternalmente en su infancia al hombre europeo, lo preservaron de la total regresión al estado salvaje y lo prepararon para mejores destinos.» «El Cristianismo—dice Montesquieu,—que tiene por fin la felicidad de la vida futura, hace también nuestra felicidad en esta vida.» Verdad es que subsistieron muchos inconvenientes, pero á la potencia respetada y temida de la Iglesia católica, con su sólida organización, se debe el que la civilización occidental fuese salvada del exterminio de los *bárbaros*. Si de la poderosa revolución provocada por las *invasiones* de los pueblos pudo nacer una forma orgánica de constitución política, es esencialmente mérito de la influencia de la Iglesia. Sin la Iglesia, con el Papa á la cabeza, Europa habría caído en la barbarie. Los Papas fueron supremos pastores y árbitros entre los pueblos combatientes, y afrontaron el despotismo de los príncipes, lo mismo que la rebelión de los pueblos. Ellos formaron la potencia moral, que despertó la conciencia de los grandes y de los pequeños, cuando eran conculcadas las leyes humanas y las divinas (1).

«Maravilla ver lo mucho que la sociedad doméstica y la civil ganó en dignidad, firmeza y honorabilidad. Más suave y venerable se hizo la potestad de los príncipes, más pronta y fácil la obediencia de los pueblos, más íntima la unión de los ciudadanos, más seguro el derecho de propiedad. En una palabra, la religión cristiana cultivó sabiamente todo

---

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1858, 453 y sigs.; Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 32 y sigs.; Kobler, *Katholisches Leben im Mittelter. Ein Auszung aus D. H. Digbys Mores catholici of Ages of Faith IV*, 1889; *Realenzykl.*, IX, 3 117 y sigs.; Sabatier, *Vie de S. François* 10, 1894, 105 y sigs. Sobre la elevación y la deposición, v. Hergenröther (*l. c.*, 117 y sigs. 168 y sig.); sobre la paz de Westfalia, Döllinger (*Kirche und Kirchen*, n. 49 y sigs.); Ehrhard, *Katholizismus*, 172; Newman, *Ist die katholische Kirche staatsgefährlich?*, Carta abierta á S. E. el duque de Norfolk; contra Gladstone: *Los decretos del Vaticano* etc., 1875.

lo que en el Estado puede producir el bien, tanto que, para decirlo con San Agustín, no habría podido hacer más por el bien y la salud de la familia humana, si se hubiese propuesto como único fin la consecución y progreso de las utilidades y ventajas de la vida temporal [1].» La Europa cristiana refrenó á los pueblos bárbaros, los elevó de la ferocidad á la mansedumbre, de la superstición á la verdad; rechazó victoriosamente las invasiones mahometanas, promovió la cultura y la humanidad, llevó la verdadera libertad á los pueblos, y dulcificó las desventuras. Si Chamberlain rechaza el concepto de Edad Media y Renacimiento, y hace comenzar la Edad Moderna hacia el 1200 por obra de los germanos, porque desde aquel punto datan la ciencia y el arte, la economía política y las relaciones sociales (ley hanseática, liga de las ciudades renanas, *Magna Charta*, extinción de la exclavitud), con lo cual libra del menosprecio á la Edad Media, por otra parte desconoce los fundamentos y los presupuestos cristianos de esta evolución. Quien reprueba á León XIII el haber proclamado la Iglesia romana y el Pontificado como fuente de la civilización y de la cultura, olvida que por largos siglos, la Iglesia católica, con el Papa á la cabeza, fué la única potencia que combatió contra la violencia y la barbarie. Meyer mismo confiesa [2]: «Fué probablemente una necesidad para la existencia del Cristianismo el hecho de que en aquellos siglos, cuando el mundo antiguo se desmoronaba y se iba formando otro, hallase sólido sostén en una Iglesia que, preservándolo de caer junto con aquél, lo hizo capaz de una vida nueva para lo por venir.»

Los ingleses no habrían obtenido la *Carta Magna* sin la protección de la libertad eclesiástica, la cual, venerada por todos como autoridad puesta por Dios, salvó el derecho del individuo. La constitución de la Iglesia tenía al mis-

(1) León XIII, Encícl. *Arcanum divinae* (del matrimonio), 10 de Febrero de 1890; *Die fundamentale Glaubenslehre*, 124 y sigs., 135 y sigs., 233 y sigs. Por lo contrario, Götz, *Leo XIII*, 159.

(2) *Christentum und Germanen: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 1905, 217.

mo tiempo la eficacia de un modelo para la constitución del Estado. Verdad es que Inocencio III, como señor feudal, protestó en contra, pero sin sus medidas contra Juan sin Tierra, no habría podido afirmarse. Las *libertades civiles* que los ingleses poseían en los tiempos católicos, fueron disminuídas, en parte, por la Reforma y por el espíritu del césaropapismo protestante, y, en parte, destruídas; no pudieron reconquistarse antes de las sangrientas guerras civiles, suscitadas por los directores de los partidos religiosos. En Australia durante mucha parte del siglo XIX, reinó la mayor intolerancia. Y en otros países contribuyó también el protestantismo al ensalzamiento de la potestad política y á la depresión de las libertades populares. Sólo en cuanto las sectas posteriores tienen raíces en el antiguo protestantismo, puede decirse que él, en su forma sucesiva y por medio de sus consecuencias, ha contribuído al restablecimiento de las libertades políticas (1). Hase, hablando de los sucesos alemanes de 1837, dice: «También el protestantismo tiene razón de alegrarse de ello, porque al fin se ha manifestado una potencia moral (los dos arzobispos), que ha dado á nuestra degenerada época la prueba de que no todo puede obtenerse con la violencia externa.»

«El sistema medioeval, que abraza los intereses más diversos, lo iguala sabiamente y lo une con habilidad en la acción; ese gran sistema de acomodación, no solamente extrínseca, sino también interna, esta incomparable obra maestra de organización, con su tesoro de conocimiento del hombre y de experiencia histórica, es indudablemente ventajoso en toda su influencia sobre la vida social y sobre la existencia visible; tiene un fundamento histórico más dilatado, una nacionalidad más amplia, una elaboración más madura. El sistema moderno podrá llamarse mejor sólo estando persuadidos de lo que decía Lutero, esto es,

---

(1) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 153 y sigs.; Janssen, *Geschichte*, II, 574 y sigs.; III, 17 y sigs.; Scherér, *Kirchenrecht*, I, 27 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, 401 y sigs.; Hase, *Werke*, X, 375.

que no bastaría todo el mundo para rescatar una sola alma [1].» Sobre esta última frase es de advertir que la Iglesia de la Edad Media conocía también y ponía por obra la palabra del Señor sobre la preciosidad del alma. Ella trataba precisamente de extender por todas partes la influencia religiosa, á fin de promover la salvación de todas las almas.

21. Transformación moral de la sociedad.—La vida de la sociedad tiene su fundamento y su fuerza en la *condición moral* del cuerpo social. El buen árbol da buenos frutos, el árbol malo da frutos malos. Los miembros particulares extienden su virtud á todo el organismo junto con la cabeza. La transformación moral de la corrompida sociedad fué el testimonio más espléndido de la fuerza divina de la nueva religión, aunque deban separarse las masas muertas de la sociedad. Nosotros, apoyándonos en las Escrituras y en la literatura cristiana más antigua, ya hemos puesto de relieve los diversos aspectos de la nueva vida [2]. La fe en un Dios y Padre de todos los hombres, y en quien El envió, Jesucristo, hizo germinar en los corazones el amor de Dios y del prójimo. El horror del pecado, el amor de la virtud y de la justicia llenaron esta fe. La abstinencia, la abnegación, la humildad eran hasta entonces virtudes desconocidas; no obstante esto, tras el ejemplo del Crucificado, inflamaron á hombres y mujeres, viejos y jóvenes, amos y esclavos. Con la renuncia que muchos hacían de todos los goces de la vida, no porque, á manera de los cínicos, despreciaran el mundo, ó á manera de nuestros gnósticos, reputaran mala la creación y la vida humana, sino por amor de Dios, y dedicando la vida propia al servicio del prójimo, no pocos fueron salvados del abismo del mar terreno y conquistados para la virtud y para el cielo. La virginidad en el servicio de Dios, unida á la pobreza voluntaria y al amor cristiano del próji-

---

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, [2] 1896, 285.
(2) *Apología*, IV, 23 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 125 y sigs., 193 y sigs.

mo, sublima el ánimo de aquellos que por vocación divina juran seguir los consejos evangélicos, y también de los otros, á quienes dedican sus oraciones y sus cuidados. Tal ascetismo no es forzado, odiador de la naturaleza, ávido de muerte, sino alegría y valor en el servicio de Dios.

Piénsenlo mejor aquellos polemistas que no saben más que escribir respecto á la «introducción del celibato obligatorio para los sacerdotes y á sus consecuencias.» Lo que de la virginidad se dice en la Sagrada Escritura y en la Iglesia, constituye el fundamento moral del celibato sacerdotal y monástico. La orientación ascética se dejó sentir fuertemente ya en el Cristianismo primitivo; las circunstancias mismas lo requerían. Harnack, a propósito del monaquismo de los siglos IV y V, afirma que el ascetismo culminante en el monacato afirmó la unidad del Cristianismo. En su complicada evolución, el mundo antiguo, consciente de su desenvolvimiento y fatigado de su propia existencia, estaba preparado bajo muchos conceptos; pero en ninguna otra religión estuvo jamás la religión misma tan unida con el ascetismo, en ninguna otra tuvo el ascetismo mayor fuerza, en ninguna otra supo subordinarse mejor á la política eclesiástica, que en la Iglesia católica. Es difícil hoy, en el protestantismo, formarse una idea de lo que en los siglos IV y V influyó el ascetismo en los ánimos, y en qué grado determinó la fantasía, el pensamiento y toda la esfera de la vida. Ahora bien, á todo esto iba necesariamente unida la virginidad (1).

Pilatus (Naumann) afirma que nunca comprendió por qué los protestantes observan una conducta tan hostil. Arnaldo asegura que en sí y por sí, sus personales simpatías y de todo protestante no están en favor de los princi-

(1) *Dogmengesch.*, II ^{2}, 9 y sigs.; v. I ^{2}, 381 y sigs., 690 y sigs.; *Mission*, 148 y sigs.; Möhler, *Gesammelte Schriften*, II, 165 y sigs.; Mayer, *Die christl. Aszese. Ihr. Wesen und ihre historische Entfaltung*, 1894; Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1896, 47 y sigs., 53 y sigs.; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 29 y sigs., 202 y sigs.; Berlière, *Rev. Bénéd.*, 1903, 184 y sigs.; Pilatos, *Quos ego*, 112 y sigs.; Höveler, *Lucius*, etc.; Schivietz, *Das morgenländische Mönchtum*, 1904.

pios y del modo de pensar y de obrar de los enemigos del celibato. Tchachert asegura que los evangélicos reconocen plenamente que el monaquismo, desde Columbano y Bonifacio hasta los cistercenses y los premostratenses, hizo á la misión y civilización cristiana incomparables servicios. Los monjes trajeron á nuestros abuelos los elementos del Cristianismo, los diez mandamientos, el Padrenuestro y la fe apostólica; enseñaron á leer y escribir, á pescar con anzuelo, á cavar y fabricar; á ellos les debemos las rosas y las guindas, los melocotones y los albaricoques, y los códices y manuscritos más bellos. «No negamos estos méritos, pero pertenecen á lo pasado. El Cristianismo evangélico, rechazando las buenas obras supererogatorias y los llamados consejos evangélicos, ha rechazado el monaquismo mismo [1].» El juicio es, pues, exclusivamente dogmático y no piensa precisamente en juzgar el árbol por sus frutos.

Cuando la Iglesia, en el siglo X, fué sometida y oprimida por partidos poderosos, los claustros (Cluny) fueron los que la salvaron de nuevo. Si de ellos no hubiese salido una reforma, á pesar de todas las lamentaciones y órdenes de los concilios, se hubiera desesperado de reanimar la piedad, el espíritu monacal y eclesiástico y el restablecimiento del primitivo esplendor del clero secular y regular [2]. También contra la inmoralidad de muchos conventos en el siglo XIII, valió mucho una nueva reforma (premostratenses, cistercienses).

No faltaron paganos y aun ciertos cristianos que acusaron de perjudicial para el *bien del Estado* el celibato, la pobreza voluntaria y la rígida moral cristiana. Los Padres demostraron que precisamente donde se ejercitan estas virtudes, se tiene la más numerosa población y el mayor bienestar. Especialmente San Agustín, prescindiendo de

---

(1) *Polemik*, 542.

(2) Hergenröther, *Historia de la Iglesia*, I, 642.; Hefele, *Beiträge*, I, 227 y sigs., 279 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1877, 595 y sigs.; Michael, *Geschichte*, II, 59 y sigs.; *Realenzykl.*, IV, ^{3} 181 y sigs.; Picavet, *Gerbert*, 1897, 175 y sigs.; Shahan, *Catholicism in the middle ages*, «*The cath. Univ. Bull.*», Oct. 1901, 431 y sigs.

su «Ciudad de Dios,» rechaza estas acusaciones en su carta 138.ª Dice que también algunos escritores paganos elogian tales virtudes; la moral y la fe contribuyen á la concordia; la paciencia no impide el derecho de hacer una guerra justa; la cruz de Cristo y la moral cristiana han sido capaces de salvar al género humano. León XIII hizo notar varias veces en sus Encíclicas que los cristianos fueron, por virtud y conciencia, los más fieles defensores y promotores del bien del Estado (1).

La *humildad* requiere que á la virtud cristiana, como á la violeta, le guste florecer ocultamente; pero su perfume no puede permanecer mucho tiempo escondido. A la manera de un fermento, la gracia cristiana obra asiduamente, se extiende en círculos cada vez mayores, hasta que compenetra toda la masa. Se procede, pues, lentamente y por grados, pero nada aparece más maravilloso á los gentiles que la nueva y virtuosa vida de los despreciados y perseguidos cristianos. Lo que ninguna religión pagana había podido, lo que ninguna filosofía había logrado, consiguiólo la sencilla fe en el Crucificado, que ha sojuzgado maravillosamente las pasiones, fundado la virtud, y dado al género humano la verdadera civilización.

22. Mártires y santos.—El culto de los mártires y de los santos fomentaba la vida moral (2); porque, en el concepto del Señor, es preciosa la muerte de sus santos. Espléndidas son las palabras con que Basilio replicó á las amenazas del victorioso emperador Valente: «La confiscación de los bienes no perjudica al que sólo posee la fe. El destierro no atemoriza al que, según su convicción, se eleva sobre toda la tierra, y considera toda ciudad como extranjera, porque está en ella solamente de paso, y al mismo tiempo como suya propia, porque está también en la creación. Por lo que toca á los golpes, á las vejaciones y á la muerte, ni aun las mujeres tienen miedo cuando es ne-

(1) Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre*, 144 y sigs.
(2) *Rev. d'hist. et de littér.*, 1899, 229 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 224 y sigs. (Hermas).

cesario padecer por la verdad, antes bien, en esto consiste para todos los cristianos el objeto supremo de la felicidad, en sufrir martirios casi intolerables por la esperanza de la vida eterna (1).»

23. Los apologistas sacan de ello argumentos en favor del Cristianismo.—Los *apologistas* no dejaron de valerse de este gran argumento en favor del Cristianismo. «Nosotros no pronunciamos grandes palabras, sino que hacemos grandes hechos.» «No las palabras, sino los hechos deben hablar.» Oigamos á algunos; sus expresiones valdrán más que todo razonamiento nuestro. El autor de la carta á Diogneto compara la vida pura y desinteresada de los cristianos con las calumnias y las persecuciones á que se hallaban expuestos. Taciano dice contra los cultivadores del hado: «¿Cómo puedo yo creer que el nacimiento depende del hado, cuando veo que son artefactos los que lo dirigen? (esto es, los dioses). No quiero dominar, no busco riquezas, no ambiciono la pretura, odio la deshonestidad; no me preocupo de aventurarme en el mar para apagar una codicia insaciable; no lucho por coronas de victoria; estoy libre del deseo de fama; desprecio la muerte; soy superior á cualquier enfermedad; ninguna ansia corroe mi espíritu. Si esclavo, soporto la esclavitud, si libre, no me envanezco de mi nacimiento; veo que el sol es el mismo para todos; para todos hay una muerte, ora se viva en el placer, ora en el dolor.»

Tertuliano, con frase punzante, explica á los que se quejan de los cristianos, que él más que todos tiene razón de lamentarse de la infructuosidad de ellos: «Los primeros serán los alcahuetes, los seductores de muchachas, los rufianes; después los sicarios, los envenenadores, los encantadores, y de igual modo los arúspices, los adivinos, los astrólogos.» «Cuando se compare nuestra vida con la vuestra—dice M. Félix,—se verá que somos mucho mejores que

(1) Gregorio Niceno, *C. Eunom.*, I (Migne, *P. gr.*, XLV, 292 C.). Cipriano (*De testim.*, 1, 3) da un resumen de las prescripciones morales del Evangelio.

vosotros, aunque á algunos, parezca despreciable la vida que nos está prescrita. Vosotros, por ejemplo, prohibís el divorcio y lo cometéis; nosotros somos para nuestras mujeres los únicos maridos del mundo; vosotros castigáis los hechos delictivos, para nosotros es ya pecado pensar en el delito; vosotros teméis á los cómplices, nosotros sólo á la conciencia, sin la cual nada podemos; finalmente, de vosotros se llenan las prisiones del Estado, mientras en ella no se encuentra un cristiano, sino por acusación de religión ó después de haber sido apóstata.» Celebra después el martirio cristiano. El cristiano puede parecer miserable, pero no ser miserable. Nosotros nacemos todos para el mismo destino, la virtud sola nos distingue [1].

Aun cuando los antiguos cristianos consideraban el mundo bajo un aspecto rigorista, y, por oposición á la pública desvergüenza pagana, aparecían casi como odiadores de la tierra, la Iglesia supo siempre evitar los extremos. También frente á los *herejes*, la vida moral cristiana sigue el término medio. Entre los antiguos herejes (los gnósticos), algunos permitían toda sensualidad, diciendo que el oro no se echa á perder en el fango, otros (marcionitas, montanistas) querían hacer obligatoria á todos la renuncia voluntaria del mundo. Clemente de Alejandría dice que los herejes pueden dividirse en dos clases: ó enseñan á vivir á capricho, ó sostienen un rigor impío y antinatural. Lo mismo ocurre con la disciplina penitencial: ó no tuvieron instinto alguno de penitencia, ó ningún arrepentimiento del individuo podía justificarlo ante la colectividad. La Iglesia sigue también en esto el término medio. Los contrastes se resolvían en la unidad, no se aguza-

(1) Tat., *Coh.*, 11; Tert., *Apol.*, 43-44; *Ad nat.*, 1, 4; M. Félix, *Oct.*, 35, 37; Aten., *Leg.*, 2, 11, 33; Teóf., *Ad Autol.*, 3, 15; Arist., *Ap.*, c. 15; Just., *Apol.*, 1, 14; Eus., *Praep. ev.*, 1, 4, 6; *Hist. eccl.*, 5, 2, 20; Ces., *Sermo* 265, 266; Ludwig, *Tertulians Ethik*, 1885; Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4 und 5. Jahrhunderts*, 1895, 276 y sigs.; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes*, 46 y sigs.; Hefele, *Beiträge* I, 16 y sigs. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeiden*, 1 y sigs., 165 y sigs., 252 y sigs.; Braig *Ueber Geist. und Wesen des Christentums*, 1901; Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, 9 y sigs., 23 y sigs.

ban con las contradicciones. En ella reinaba el amor, entre los herejes el egoísmo (1).

24. Testimonio de los paganos.—Ya Tertuliano refiere que el valor heroico y el amor de los cristianos causaban grande impresión en los paganos y contribuyeron mucho á la difusión del Cristianismo. Esto está confirmado también por escritores paganos. El estoico Epicteto presenta á los galileos como ejemplo de impavidez contra las amenazas de los «tiranos,» y el médico Galeno elogia á los cristianos porque hacen lo mismo que los filósofos: despreciar la muerte y huir por pudor de las cosas sensuales. «Hay entre ellos hombres y mujeres que por toda la vida se abstienen de las relaciones carnales, y aun hay algunos que en el dominio de sí mismos y en el ardor del bien no van á la zaga de los verdaderos filósofos (2).» Espléndido es también el testimonio que Plinio da de los cristianos en su carta á Trajano. Los cristianos concurren al empezar el día á un lugar determinado, cantando un *himno* á Cristo como á su Dios, y se obligan bajo juramento á no robar, ni hurtar, ni violar el matrimonio, ni jurar en falso, ni negar el depósito al propietario. Que los cristianos han sido perseguidos por Decio, no á causa de su religión, sino por sus delitos (homicidio, deshonestidad, delitos de lesa majestad, como pretenden Mommsen, Conrat y otros), puede afirmarse sólo sobre el fundamento de grandes calumnias, que nunca se logró demostrar judicialmente. Una *coercitio* contra los cristianos no hubiera sido posible sin una ley especial (3).

25. Mundanalidad infiltrada en el Cristianismo.—

(1) Möhler, *Einheit*, 164 y sigs., 175 y sigs.; Capitaine, *Die Moral des Klemens von Alex.*, 1903; *Theol. Rev.*, 1903, 597 y sigs.; Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, 1897; Pesch, *Stimmen aus Maria-Laach*, LVI, 1899, 1 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 312 y sigs., 397, 428 y sigs.; Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 38 y sigs.

(2) V. Harnack, *Altchristl. Literatur*, I, 867, 869; *Dogmengesch.*, 1, ² 198; *Mission*, 157 y sigs.

(3) Kneller, *Stimmen aus Maria-Laach*, LV, 1898, 349 y sigs.; Callewaert, *Le délit de Christianisme dans les deux premiers siècles*: *Rev. des questions hist.*, 1903, 28 y sigs.

Donde hay *luz*, hay también *sombras*. Nosotros las conocemos ya por las cartas de San Pablo y de Santiago; otro testimonio es Hermas. Los apologistas pusieron más de relieve la luz que las sombras. El Cristianismo no podía desterrar del todo el pecado y la pasión. También los cristianos de los primeros siglos tuvieron que experimentar en sí los efectos del pecado original; también en su puro cuerpo se descubrieron algunas manchas. Pero basta que no todos los cristianos, que no muchos cristianos sean malos—dice Tertuliano.—San Cipriano cree ya ver en esto los signos precursores del fin del mundo, y considera la persecución como castigo de las culpas de los cristianos. En la persecución de Decio, la Iglesia entera tuvo que dolerse de la multitud de los caídos (1). Es verdad que según la clara doctrina de la Sagrada Escritura, nunca se aseguró una perfecta inocencia; como quiera que sea, la historia de la disciplina penitencial nos muestra un proceso de creciente mitigación.

No obstante esto, Orígenes pudo decir con fundamento que aun los cristianos más malos eran bastante mejores que muchos paganos, por ejemplo, en Atenas, Corinto y Alejandría. Igualmente, los cabezas de la Iglesia superaban en mucho á los magistrados del siglo. Un alejandrino posterior, San Atanasio, hizo un paralelo entre el desarreglo pagano y la buena costumbre y educación cristiana. Cristo es el que todos los días mueve al temor de Dios, convence de verdad, instruye respecto á la inmortalidad, excita el deseo del cielo, revela el conocimiento del Padre, infunde valor contra la muerte.

Pero después que cesaron las persecuciones y el Estado se hizo auxiliar de la Iglesia, aumentó el número de aquellos cristianos que se guiaban más por el *interés temporal* que por el sentimiento religioso. El mundo, que antes había esta-

---

(1) Tert., *Ad nat.*, 1, 5; Cipr., *De unit.*, 16; *Ad Demetr.*, 2 y sig.; *Ep.* 11, 30 37; Eus., *Hist. eccl.*, 8, 1; Oríg., *C. Cels.*, 3, 30; Atan., *De inc.*, 31, 51; Batiffol, *Études d'histoire et de théol. positive*, 2 1902, 45 y sigs.; Réville, *La valeur du temoignage historique du Pasteur d'Hermas*, 1900, 344 y sigs.

do contra la Iglesia, se halló entonces en la Iglesia. Bastantes Padres latinos y griegos de los siglos IV y V se conduelen amargamente del gran número de malos cristianos, los cuales dan escándalo á los gentiles. Las Iglesias se llenan, pero no son menos frecuentados los teatros. Innumerables son los que ofenden el cuerpo de Cristo. El que no sabe cuántas espigas de trigo se siegan, casi podría creer que todo es cizaña [(1)]. «¿Quiénes son los enemigos de la Iglesia? ¿Los paganos? ¿los judíos? Peor que todos viven los malos cristianos... Peor viven los malos en mis sacramentos que los que nunca se acercan á ellos. ¿Cuántos creéis vosotros, hermanos míos, que son los que quieren ser cristianos, pero que no lo son por causa de los malos cristianos?» San Efrem prorrumpe en acerbos lamentos por la inmoralidad de los cristianos. Pero el Jeremías cristiano, Salviano, apenas puede leerse sin profunda tristeza. ¿Pudo realmente la esposa de Cristo deshonrarse de tal modo? Pudo ocurrir eso en tan corto tiempo hasta el punto de que á los católicos «romanos [(2)],» en Italia, Galia y Africa pudieran presentárseles las hordas salvajes de los bárbaros invasores como ejemplo de virtud?

26. Aspectos buenos.—Tampoco aquí debemos juzgar las cosas por un solo aspecto. Es cierto que en estas descripciones hay mucho verdadero. Las multitudes de las grandes ciudades estaban tan corroídas por la corrupción pagana romana, que carecían de los fundamentos naturales de una conversión moral. Sólo en este sentido puede decirse en verdad que la Iglesia fué incapaz de regenerar la sociedad occidental. Pero

---

(1) Agust., *In Ps.*, 30, *Sermo* 2·3; Sulp. Sev., *Dial.* 1, 8; *Chron.*, 2, 46; Jer., *Vita Malchi*, 1; *Ep.* 22; 46, 11; 125, 6; Basil., *Ep.* 67, 69, 90, 91; Greg. Naz., *De peregrin. in Jerusalem;* Schultze, *Untergang*, I, 115; *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1891, 82; Reuter, *August. Stud.*, 133 y sigs., 148 y sig., 372 y sig., 391 y sig.; *Rev. des Deux Mondes*, 1899, I, 337; Rösler, *Prudentius*, 223 y sigs.; Pastor, *Gesch. der Päpste*, II, 18, 125. 547; Baumgartner, *Weltliteratur*, IV, 225 y sigs.; Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 29, 70 y sigs.; Weiss, *Apologie*, III, 893 y sigs.; Grisar, *Geschichte Roms und Päpste*, I, 37 y sigs., 51 y sigs.

(2) Newman, *Entwicklung*, 300 y sigs.

atrajo á sí los mejores elementos, convirtió á los bien dispuestos y creó como un vivero para la juventud. Los pueblos del Oriente y del Norte no estaban aún tocados de aquella corrompida civilización, eran más sencillos y naturales, pero también, como es sabido, más crueles. La Germania de Tácito nos pone á la vista este doble aspecto. Ahora bien, la Iglesia, ganando estas vigorosas gentes al Cristianismo, y ennobleciendo su ruda naturaleza con el dulce atractivo de la gracia y de la verdad cristiana, consiguió á la vez eliminar los restos del elemento romano debilitado en la decadencia y hacer más fuerte el espíritu cristiano. Las costumbres no fueron suaves durante mucho tiempo; no faltaron retroceso; tristes tiempos sobrevinieron por doquiera, y también sobre toda la Iglesia; pero á la larga nada pudo detener el vuelo del espíritu cristiano. También la Edad Media, más que una noche alumbrada por muchas estrellas, fué una época de viva actividad espiritual, de sencilla piedad religiosa, de amor cristiano (Bernardo, Francisco). Toda la sociedad estaba llena del espíritu del Cristianismo. Desde arriba hasta las clases ínfimas, la piedad se difundió en círculos cada vez mayores. Así como en el Sacro Imperio Romano, á pesar de las muchas luchas, se tuvo una unión incomparable de potencia eclesiástica y política, aunque salvando la necesaria autonomía, así también bajo todos los aspectos se encontraron unidos el elemento profano y el religioso, la religión y la libertad.

Las numerosas *Ordenes religiosas*, no sólo ofrecían oportunidad á los particulares para dedicar á Dios su propia vida, sino que eran viveros de ciencia, de piadosas costumbres y de cultura. Predicando é instruyendo, influían poderosamente en todas las costumbres del pueblo. Si consideramos con equidad los tiempos y las circunstancias, deberemos conceder que se vieron, en efecto, estridentes contrastes, pero el espíritu del Cristianismo se reveló eficaz en todas partes. ¿Qué hubiera sido del género humano en aquellos procelosos tiempos sin la Iglesia? ¿Quién habría

refrenado las pasiones de los grandes, reprimido los malos instintos de la plebe, recomendado el amor del prójimo y la piedad? «El mandamiento de hacerse siervo de alguno en el amor, fué de nuevo proclamado por Francisco, y en lo sucesivo, fué tenido como la *cumbre de la vida cristiana*, desde Tomás á Buenaventura, por Eckhart, Susón, Tauler, Tomás de Kempis y por todos los centenares de activos testimonios de la piedad cristiana en los siglos anteriores á la Reforma (1).» No debe olvidarse que los aspectos buenos no han sido tan diligentemente descritos como los malos. Hasta mediados del siglo XV, tuvo gran parte el clero en la literatura y en las empresas artísticas. La beneficencia estuvo estrechamente unida con la Iglesia. Con respecto á *una* exteriorización especialmente viva en el espíritu cristiano, esto es, al amor del prójimo, podemos decir que en cuanto á establecimientos de beneficencia, difícilmente podrán competir otros siglos con el siglo XV (2). Parece, con todo, que ellos, por más de un concepto, sirvieron á la pompa externa, aunque son exageradas las acusaciones de Calvino y de otros acerca del lujo en la Iglesia y en el culto divino. La Reforma dió á las autoridades seculares la dirección de la beneficencia.

---

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 385; v. 295 y sigs., 364 y sigs., 376, 381 y sigs.; Gruber, *A. Comte, fondateur du positivisme*, 1892, 134 y sigs.; Schmoller, *Die Strassburger Topfer-und Weberzunft*, 1879, 361 y sigs.; Unkel, *Berthold von Regensburg.*, 1882, 33 y sigs., 46 y sigs., 80 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem 12 Jahrhund. bis zum Ausgang des Mittelalters*, I, 1897; Kaufmann, *Kulturgeschichte des Mittelalters mit Einschluss der Renaissance und Reformation*, 1897; Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III, 844 y sigs.; Wackernagel, *Mittheilungen über Raymundus Peraudi und kirchl. Zustände seiner Zeit in Basel*, 1902; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, 1897; *Katholik*, 1898, I, 504 y sigs.; *Realenzykl.*, IV,[3] 181 y sigs.

(2) Riezler, *Geschichte Bayerns*, III (desde 1347 á 1508), 1890, 821 y sigs.; Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, I-III,[4] 1891-1895; Finke, *Die Kirchenpolitischen und kirchl. Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung D. Lamprechts*, 1896. En la pág. 6 habla contra las «descripciones embellecidas». También tiene por inexacta la descripción de Janssen. Landmann, *Des Predigtwesen in Westfalen in der lezten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen-und Kulturgeschichte* 1900; Calvino, *Inst.* 4, 5, 13 y sigs.

III. *Influencia del Cristianismo en la ciencia*

27. Efectos intelectuales. Incapacidad de la religión y de la ciencia pagana.—Los efectos *morales* de una religión son inseparables de los efectos *intelectuales.* Fe y moral, religión y moral están en todas partes en íntima relación. Este concepto es también afirmado por la Iglesia, cuando divide la gracia, necesaria á todo hombre, en gracia iluminante y gracia inspirante, conforme á las dos facultades capitales del alma humana. La ilustración de la inteligencia y el fortalecimiento de la voluntad son el fundamento esencial de la vida religioso-moral. Pero aunque la fe y las buenas obras sean efecto de la gracia divina, y miren al fin sobrenatural del hombre, presuponen las naturales disposiciones humanas é influyen saludablemente también en la vida natural. Así como el Cristianismo mejoró las condiciones generales morales, así también fomentó el *progreso intelectual.* Cierto es que la cultura de griegos y romanos había llegado á gran florecimiento y aun hoy es base de nuestra formación humanista, pero no llegó á conquistar las multitudes.

El *Cristianismo* y la *Iglesia* católica son frecuentemente acusados hoy, como si por requerir una fe ciega, por no decir superstición, por imponer un dogma rígido é inmutable hubiesen opuesto al progreso de la *ciencia* los mayores obstáculos. Por ventura ¿no despreciaron los Padres de la Iglesia y combatieron la filosofía? ¿no prohibió quizás la Iglesia el estudio de las *ciencias naturales*? ¿no condenó el sistema copernicano? Cierto, Moisés y los Profetas, Cristo y los Apóstoles requieren la *fe.* ¿Pero hay alguna religión sin fe? ¿hay alguna civilización, alguna vida social sin religión? Los Padres ponen de manifiesto la mucha parte que tiene la fe en toda la vida, en la medicina y en la filosofía; ¡sólo en el Cristianismo se quiere condenar la fe! (1) ¿Pero qué cosa conmovió tanto á los oyen-

(1) Tert., *De praescr.*, 14; Oríg., *C. Cels.*, 1, 9-10; 3, 16; 5, 20; Eus., *Praep.*

tes de los Apóstoles sino aquella apelación á la voluntad y al sentimiento, aquella apelación á la suprema autoridad? La impotencia de la religión pagana para redimir al gé- humano pecador, la incapacidad de la filosofía pagana para instruir é iluminar á los hombres, era demasiado patente á los ojos de todos, para que los Apóstoles, aunque hubiesen estado más instruídos en la sabiduría griega de lo que lo que estaban en realidad, sintieran la necesidad de dar de ella más amplia demostración. «Está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes. ¿En dónde está el sabio? ¿en dónde el escriba? ¿en dónde el escudriñador de este siglo? ¿No hizo Dios loco el saber de este mundo? Y así, por cuanto en la sabiduría de Dios no conoció el mundo á Dios por la sabiduría, quiso Dios hacer salvos á los que creyesen en él, por la locura de la predicación» (I *Cor.*, I, 17 y sigs. cf. *Is.*, VII, 9; XXIX, 14).

28. Conversión de muchos filósofos y su juicio respecto á la filosofía.—Pocos fueron, es cierto, al principio los sabios, pocos los poderosos y los fuertes, que se acogieron á esta «divina locura;» los judíos y los gentiles se burlaban frecuentemente de los «incultos cristianos;» pero muy pronto algunos discípulos de la sabiduría pagana le volvieron la espalda, para buscar en la locura del Cristianismo paz á su espíritu sediento de verdad, ya que, según Tertuliano, «el cristiano se hace, no se nace cristiano.» Hombres como Justino, Taciano, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Gregorio el Taumaturgo, Cipriano, Lactancio, Hilario, Paulino, Agustín y otros muchos (1) abandonaron las escuelas de los filóso-

---

ev., 1, 5; Teod., *Graec. affect. cur.*, 1; Ruf., *De symb.*, 3; Agust., *De rebus quae non videntur*, 1 2; *De util. cred.*, 12, 26; Newman, *Entwickl.*, 262 y sigs.; Kellner, *Hellenismus und Christentum*, 83 y sigs., 94 y sigs., 320 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 489 490; Kleugen, *Theologie der Vorzeit*, III, 375 y sigs.; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, II, 1903, 56 y sigs.; Sabatier, *Vie de S. François*, [10] 330; Faye, *Clément d'Alex. Études sur les rapports du christianisme et de la philosohie grecque au IIe siècle*, 1898.

(1) V. Pseudo-Clem., *Recogn.*, 1, 1y sigs.; Arnob., *Adv. nat.*, 2, 5: *Tolle argumenta, ubi fides quaeritur;* Greg. I, *Hom. 26 in Evang.*: *Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.*

fos, para encontrar en las palabras del Evangelio la última y única sólida áncora en el mar de la duda y del error. La verdad de la creación de todas las cosas por Dios, de la redención de los hombres por Cristo y de su destino para la vida eterna, aparecía también á los ojos de los sabios filósofos como una doctrina tan elevada, que los indujo á cambiar el «estudio de la sabiduría,» que no ofrecía ante sí ningún resultado satisfactorio, por la posesión de la plena verdad. Demasiado tiempo habían ido mendigando por las puertas de las numerosas escuelas filosóficas y recibiendo piedras en lugar de pan. Antes que Geibel hubiese pronunciado las aladas palabras: «Estudia, pero nunca te estanques, aunque nunca penetres por ti hasta el fondo: este es el fin de la sabiduría, saber que debemos creer,» aquellos hombres amantes de la verdad ya habían experimentado en sí el profundo significado de ella. ¿Cómo no habían de regocijarse de haber llegado mediante el Cristianismo á la mesa de la eterna verdad? ¿No habían de someter con ánimo alegre su espíritu al espíritu divino? (1) Y con tanta mayor voluntad, cuanto en el gnosticismo tenían á la vista los extravíos de una especulación desenfrenada.

¿Qué maravilla, pues, que aquellos Padres educados en la sabiduría de los filósofos, diesen después tan duro juicio de la *filosofía*? (2) No sería difícil formar un copioso florilegio con tales expresiones de los Padres. En diversas ocasiones hemos citado algo. En casi todos los Padres se encontrarán tales sentencias. Les gusta especialmente poner de relieve la *infecundidad* y las *contradicciones* de los filósofos. Ya el nombre, dice Lactancio, demuestra que la filosofía, esto es, el amor de la sabiduría, no posee aun la sabiduría. Añade «que la filosofía no está de acuerdo, sino dividida en escuelas, y diseminándose en opiniones

(1) Greg. Naz., *Or.*, 42, 12, 20, 21; Greg. Niz., *Or.*, 10, 14; Diekamp, *Gotteslehre des Gregor von Nyssa*, 21 y sigs.

(2) V. juicios semejantes de Buda en Dahlmann, *Buddha*, 43 y sigs., 63. Sobre el desprecio en que tuvieron los romanos la filosofía, v. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, III, 6 669 y sigs., 688 y sigs.

tan diversas, no posee un fundamento seguro. Así como toda escuela combate á las demás y trata de destruirlas, y entre ellas no hay una que, á juicio de las otras, no esté convencida de locura, así también, por la discordia de los miembros, va arruinándose todo el cuerpo de la filosofía. Por eso nació más tarde la Academia [1].» Es notable la expresión de Cicerón: «Nada puede tacharse de absurdo que no haya sido afirmado por algún filósofo.» Newton dice: «La filosofía es una señora tan presuntuosa, tan litigiosa, que tener que tratar con ella es lo mismo que engolfarse en procesos.»

Las *consecuencias prácticas* de la filosofía y de la religión pagana no eran en modo alguno mejores. Donde falta el seguro fundamento de la verdad y la fuerza moral, falta también el medio de ejercer sobre las costumbres una influencia verdaderamente profunda. Aun cuando los filósofos conocieron algunas verdades, no supieron conservarlas inmunes de errores, ni consiguieron hacer de ellas un patrimonio común del pueblo, ni aun siquiera de los sabios. En cuanto á la virtud reformadora de esta sabiduría poco hemos de hablar, porque los filósofos no tuvieron gran cuenta con aquel proverbio: «Médico, cúrate á ti mismo [2].» Séneca compara tales filósofos á pilotos cogidos del mareo, que en tiempo de borrasca no saben manejar el timón; deberían demostrar lo que han enseñado, poniéndolo en práctica. Pero, en cambio, de él mismo ofrece Agustín este poco lisonjero juicio: «Veneró lo que reprobaba, hizo lo que impugnaba, adoró lo que acusaba, etcétera.» Aun aquellos apologistas, por ejemplo, Justino y Clemente de Alejandría, que, respecto de algunos filósofos, como Platón y ciertos estoicos, hacen una excepción y

(1) *Inst.* 4, 3-6; *Epit.* 32; Greg. Niz., *De vita Moysis* (Migne, *P. gr.*, XLIV, 329); Hettinger, *Apologia*, II, [7] 7 y sigs., 67 y sigs.; Schultze, *Untergang*, I, 229 y sigs., 420 y sigs.; Brunetière, *La Science et la Religion*, 1895; Eucken, *Wissenschaft und Religion*, 1905; *Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 241 y sigs.

(2) V. Cicerón, *Tuscul.*, 2, 4, 11, 12; *De div.*, 2, 58; Séneca, *Ep.* 108; Agust., *De civ. Dei*, 6, 10; Teodor., *Graec. aff. cur.*, 12; Betzinger, *Seneka-Album*, 45 y sig.; Jentsch, *Hellenismus und Christentum*, 198 y sigs.

consideran la filosofía como guía que conduce á Cristo, reconocen la impotencia de toda la filosofía. Los demás no se abstienen de poner de relieve sarcásticamente la ineptitud de la filosofía para constituirse en maestra de la vida, y hallan solamente en el Cristianismo la verdadera filosofía. Con todo esto, los mismos Tertuliano y Jerónimo no pueden rectamente entenderse sino atendiendo á todo el conjunto de su doctrina; solamente las «Constituciones Apostólicas» con su absoluta prohibición de la literatura pagana, podrían llamarse hostiles á la cultura en sentido verdadero y propio.

Pero los Padres tenían tanta mayor razón de obrar así, cuanto precisamente los filósofos eran los adversarios más violentos del Cristianismo (1). Tertuliano dice que el platonismo es «el eterno receptáculo de todas las herejías,» y no quiere entenderse más con sus libros ni con sus métodos de buscar una supuesta beatitud, ya que los paganos mismos creen á los filósofos sólo hasta donde éstos se muestran hostiles al Cristianismo. Los Padres posteriores juzgan de igual modo el aristotelismo, porque de él sacaron sus armas los arrianos, los apolinaristas y los pelagianos. M. Félix traza un cuadro muy poco atractivo de la vida de los filósofos: «Tranquilos, modestos y seguros, merced á la liberalidad de nuestro Dios, esperamos confiados la bienaventuranza por medio de la fe en su presente majestad. Así nos elevamos felices hacia una nueva vida, y ya desde ahora vivimos en la contemplación del mundo futuro. Mira, en cambio, aquel «ático loco», Sócrates (2), que admite que no sabe nada, y, sin embargo de ello, según el testimonio del demonio embustero, se hizo famoso... Despreciamos la altanería de los filósofos, á los que cono-

(1) V. *Apología*, II, 399 y sigs.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 167 y sigs.; Möhler, *Patrologie*, 421, 911; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, 388 y sigs., 399 y sigs.; Atan., *De inc.*, 47, 50, 53; Jer., *In Ioan.*, 3, 6 y sig.

(2) V. Zenón, cit. por Cicerón, *De nat. Deor.*, 1, 34. No fué, pues, un apologista, y ciertamente un obispo, Teófilo de Antioquía, el único que instituyó un parangón entre Cristo y Sócrates. Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 34 y sigs.; II, 38 y sigs.

cemos como seductores y adúlteros, tiranos y sofistas, siempre ingeniosos para adornar sus propios vicios. No ostentamos la filosofía en el manto filosófico, sino en nuestro vivir, y por eso no hacemos uso de frases retumbantes, sino que vivimos una vida elevada, y nos envanecemos de una ganancia, que ellos pueden haber buscado con todo empeño, pero no haberla encontrado [1].» El juicio más duro sobre la filosofía griega lo da Taciano. A este sabio apologista, que con escéptica desconfianza va investigando los hechos positivos, sólo las doctrinas del Cristianismo le parecen verdaderas y razonables; los cristianos son los verdaderos filósofos. Ambrosio dice que los filósofos de su tiempo permanecían solitarios en sus escuelas, las cuales eran cada vez más abandonadas de sus discípulos. «No se cree ya en los filósofos, se cree en los pescadores.» Agustín censura á los filósofos, pues mientras en teoría niegan los dioses, se unen después con el pueblo en la frecuentación de los templos. El gallo que Sócrates moribundo ofreció á Esculapio, sufrió muchas censuras.

29. La filosofía es utilizada y desarrollada por la evolución científica de la teología cristiana. San Agustín.—Tan lejos estamos de negar la parcialidad de estos juicios, como incapaces somos de hacernos abogados de la filosofía y de la religión pagana. Como quiera que sea, tales juicios de *competentes* y doctos contemporáneos de-

(1) *Oct.*, 38; Tert., *Apol.*, 46; *De anim.*, 1; Ambr., *De fide*, 1, 13, 84: *De offic.*, 1, 26; *De inc.*, 9, 89; Seitz, *Apologie*, 91 y sigs., 118. Schmidt (*Acta Pauli*, tratando del papiro copto de Heidelberg, I, 1904, XII) escribe: «Nunca nos ha parecido, en verdad, tan trasparente el sencillo Cristianismo. Muéstrase satisfecho del conocimiento de la divinidad del Padre y de su Hijo Jesucristo, sin necesidad de investigaciones científicas. El fin de la primera enseñanza cristiana es la realización del elevado ideal moral de la continencia, sobre el cual se funda la esperanza de resucitar en el futuro reino de Dios. Sacaba su edificación de los milagros de los Apóstoles y hallaba la demostración de su origen divino en el poder de los cristianos sobre las fuerzas naturales, y principalmente sobre los demonios. De esta manera fué vencido el mundo pagano, no por medio de todos los argumentos intelectuales y de los dogmas filosóficos de los apologistas.» V., por lo contrario, Shahan en *Catholic University Bulletin*, 1904, 487-488, el cual contrapone á este romance copto la carta á Diogneto, la de la Iglesia de Lión, de Esmirna y las noticias de Eusebio. Dobschütz ofrece sobre esto un rico material.

muestran que la religión y la ciencia de la naturaleza, no es capaz de satisfacer al espíritu del hombre. La verdad fundada en la *autoridad*, la consoladora y sublime visión del orden universal ofrecida por la fe cristiana, aparece como libertadora de toda miseria intelectual y moral, como estrella en el mar de esta vida. Empezando á considerar á esta nueva luz la sabiduría del mundo, se vió muy pronto que contenía algunos *gérmenes de verdad*, y que especialmente en su desarrollo conceptual y dialéctico, ofreció un *subsidio* oportuno para conciliar la verdad sobrenatural de la Revelación con la verdad natural de la razón, y también para atraer cada vez más á los sabios hacia el Cristianismo. Admitiéndose el Logos germinal (λόγος σπερματικός) y el conocimiento del Antiguo Testamento, desaparecieron todas las vacilaciones respecto al uso de la filosofía pagana [1]. La solución de este problema respecto á las relaciones entre el catolicismo vulgar y la cultura, se había convertido á fines del siglo II una cuestión de vida ó muerte.

Los orientales, lo mismo que los occidentales, los alejandrinos, como los antioqueños, se sirvieron de la sabiduría griega para demostrar y explicar la doctrina cristiana. Orígenes afirma que, por este medio, los griegos entendían mejor, y enumera los sabios entre los cuales el Cristianismo había hallado acogida. De igual modo, Gregorio de Nissa dice que arrebatar los tesoros de Egipto significa apropiarse los tesoros de la sabiduría profana, esto es, ética, filosofía natural, astronomía, geometría, música, dialéctica y las otras ciencias en las cuales se distinguen los que están fuera de la Iglesia, para aplicarlas á mejores fines y adornar con ellas el templo divino del misterio.

(1) Harnack, *Altchristl. Literatur*, I, 876 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1873, 198 y sigs. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 385 y sigs.; Ehrhard, *Altchristl. Literatur*, I, 315 y sigs.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, 1903, 1 y sigs., 305 y sigs.; Hertling, *Christentum und griechische Philosophie: Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrter zu München*, 1901, 61 y sigs.; Kralik, *Jesu Leben und Wirken*, 1904 y sigs. Sobre los claustros, v. Branmüller, *Ueber den Bildungstand der Klöster des 5 Jahrhunderts*, 1856.

«Muchos, como San Basilio, traen á la Iglesia de Dios, como un regalo, la cultura profana.» De Gregorio el Taumaturgo recuerda que se hizo profundo en la sabiduría de los gentiles y ennobleció su entendimiento con ella, de suerte que en cierto modo se acercó á las cosas incomprensibles, se hizo un gran hombre, y por aquella misma sabiduría profana, por la que muchos son retenidos en el paganismo, fué conducido al conocimiento de la religión cristiana. Teodoreto, profundo conocedor de la literatura pagana, celebra la pericia de Dídimo en la poética, retórica, aritmética, geometría, astronomía, en los silogismos de Aristóteles y en el bello estilo de Platón, no porque estas cosas sean la verdad, sino porque dan armas para la defensa de la verdad.

San Agustín en sus diálogos, da á Cicerón el título de amigo Tulio, y dice que de la lectura de Hortensio le vino el primer impulso para su conversión. El, con su profunda especulación, no sólo supo consolidar magistralmente la doctrina respecto de Dios y la gracia, sino que promovió esencialmente la filosofía, en cuanto, frente al intelectualismo, puso de relieve los derechos de la voluntad, é introdujo la psicología propiamente dicha en la filosofía. Nadie desconocerá en él la influencia platónica, pero todos confirmarán con alegría cómo consiguió aquel genial filósofo, por obra de la verdad cristiana, que tan profundamente sentía y amaba, evitar los escollos en que tantas veces se estrellaron los vuelos más sublimes de Platón [1]. Seguro de sí mismo, Jerónimo exclama: «Aprendan, pues, á cono-

---

(1) Hipól., *Philos.*, 4, 45; Greg. Niz., *De vita Moysis* (Migne, *P. gr.*, XLIV, 360).; Agust., *Conf.* 8, 2-3; *De vera relig.*, 5; *Ep.* 118, 137; *Contra Acad.*, 3, 19; *De doctr. christ.*, 2, 61; Jer., *De viris illustr. prol.; Ep.* 70; Boissier, *Rev. des Deux Mondes*, 1888, I, 49 y sigs., 65 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 449 y sigs.; Witlmann, *Geschichte des Idealismus*, II, 128 y sigs.; Eucken, *Die Lebensanchschauungen*, 207 y sigs., 219 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 607, 719 y sigs., 733; II, 28 y sigs., 39, 44-45; *Theol. Quartalschr.*, 1826, 106, 6; Kihn, *Enzykl.*, 80 y sigs.; Stöckl, *Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891; Elser, *Der hl. Chrysostomus und die Philosophie*, «*Theol. Quartalschr.*», 1894, 550 y sigs.; Grandgeorge, *S. Augustin et le Néoplat.*, 1896; Schöler, *Augustinus' Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung*, 1898.

cer (á los hombres más célebres del Cristianismo) un Celso, un Porfirio, un Juliano, aprendan sus secuaces que creen que la Iglesia no ha tenido ni filósofos, ni oradores, ni maestros; consideren cuántos insignes personajes la han fundado, edificado y adornado, y cesarán entonces de reprochar á nuestra fe una sencillez de campesinos.»

Los Padres supieron también determinar y apreciar la importancia de la instrucción y de la cultura por la fe. Apenas sentó la Iglesia su pie en la sociedad pagana, se pensó en que los creyentes fuesen instruídos de manera que pudieran conocer bien su fe. Desde la catequesis hasta las superiores lecciones que recibía el candidato al sacerdocio, la Iglesia nunca interrumpía su enseñanza. En ninguna otra sociedad se apreció tanto el nombre de «maestro;» ninguna otra contribuyó tanto al cultivo de la inteligencia y al progreso moral de la especie humana. Ninguna religión pagana había pensado en la instrucción. No se les ocultó á los Padres que, en el fondo, todo saber, aun el de los filósofos, se funda en alguna fe, tanto más cuanto las escuelas filosóficas de aquel tiempo se denominaban por los corifeos de cada sistema. No era, pues, censurable que los cristianos partieran de la fe, y, como ya advierte Clemente, considerasen la filosofía como sierva de la teología [1]. La clausura de las escuelas filosóficas paganas, ordenada por Justiniano, expresa exteriormente el paso de la sabiduría del mundo al Cristianismo. Pero las relaciones entre la fe y la ciencia las había fijado ya Clemente en principios que, «como otros muchos, se han convertido en axiomas para la ciencia eclesiástica.»

30. Santo Tomás. La ciencia cristiana.—La Edad Media recogió la herencia de San Agustín. Es verdad que sobrevinieron tristes tiempos; ya Gregorio de Tours se lamentaba de que en su época se hubiese perdido el estudio

(1) Kurth, *Les Origines de la civilisation moderne*, I, [2] 1888, 145; Bugge, *Das Christentum als Religion des wahren Fortschritts*, 1900; Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, [7] 1899; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, II, 353 y sigs.; III, 23 y sigs., 63 y sigs.

de las ciencias. Solamente Casiodoro y Boecio merecieron en aquel tiempo el nombre de sabios; sin embargo de ello, Irlanda y algunos conventos de Italia inferior conservaron algunos rastros. Carlomagno dió nuevo impulso á la ciencia. Las escuelas claustrales servían para la instrucción superior é inferior, tanto para el pueblo como para el clero. Con el siglo XI empieza el nuevo florecimiento. La Escolástica entró en escena desde el principio con una dialéctica ya formada. El desenvolvimiento de la ciencia, como el fin apologético, exigieron una atención especial para la *filosofía aritotélica*, comunicada al Occidente por Boecio y sumergida en el panteísmo por los árabes. «Cometido principal de la Escolástica era demostrar las cristianas verdades de la fe, hacerlas claras é inteligibles, disponerlas para la enseñanza y para aprenderlas, en una palabra, hacerlas aptas para la escuela. En el teatro de un mundo nuevo, salido del caos de las emigraciones de los pueblos, cuya educación y formación estaba principalmente en manos de la Iglesia, tal cometido era necesario, oportuno y sumamente práctico (1).»

En ello tuvieron gran parte las Ordenes religiosas, y especialmente la de los Predicadores, cuyos estatutos contenían por primera vez una legislación especial referente al método de los estudios, y muy valiosa para el cultivo de los estudios superiores y para el progreso del sentido cristiano (2). Después venía la Orden de los Franciscanos (3). De ellas nacieron los poderosos sistemas filosóficos de Santo Tomás y de Duns Scoto, los cuales, de diversa manera, se dedicaron á la ciencia y defensa de la fe, y durante siglos dominaron en las escuelas. Todo el saber po-

---

(1) K. Fischer, *Fr. Bacon*, [2] 1875, 11; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, 1841, 11; Staudenmaier, *Dogmatik*, I, 147 y sigs.; Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 312 y sigs.; M. Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888, 37; Siebengartner, *Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen*, 1902; Themistor, *Die Bildung und Erziehung der Geistl. nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen*, [3] 1904, 42 y sigs.

(2) Michael, *l. c.*, II, 89 y sigs.

(3) Felder, *Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden*, 1904.

sitivo de la mejor filosofía antigua fué comunicado y explicado por este camino al Occidente. Pero esto no fué una simple resurrección de Aristóteles, expurgado de los errores que se oponen á la doctrina cristiana, sino una reanimación y una ampliación. Esta filosofía, aunque dirigida por el espíritu del Cristianismo, fué muy útil á la cultura general y á la ciencia profana. Aquí se ve plenamente lo que ya San Agustín había dicho de su tiempo, esto es, que no era posible ignorar la verdad del Cristianismo. También los adversarios del Cristianismo tuvieron que contar con este importante factor de la vida intelectual. Sin la verdad cristiana ya no había ciencia, no había ya verdadera ciencia. Los grandes trabajos de los filósofos españoles árabes y judíos no tuvieron buen éxito, porque iban dirigidos contra la verdad fundamental del Cristianismo. Avicena y Averroes fueron celebrados maestros, pero sus obras sólo tienen ya valor histórico.

La *ciencia cristiana* desplegó su bandera siempre victoriosa. Hubo alternativas de luz y de sombra, de flujo y de reflujo; pero las columnas de esta ciencia ya no temían ser destruídas. Por mucho que la filosofía posterior, y especialmente la moderna, se haya alejado de la filosofía cristiana, sus raíces se apoyan todavía en el terreno del Cristianismo, y en ninguna parte ha podido rechazar enteramente su influencia [1]. Á sabiendas ó no, esa filosofía ha sacado cuanto en sí tiene de verdad de la fuente de la verdad cristiana. Esto, desgraciadamente, es cada día más raro, como lo demuestra la desconsoladora confusión en que yace la ciencia profana de los últimos tiempos. En sus innumerables controversias, ha vuelto casi al punto de vista del escepticismo griego. Del grito «volvamos á Kant,» se pasa al grito «volvamos á Descartes, volvamos á Hume.» ¿Hay, pues, motivo para maravillarse de que la suprema autoridad del Cristianismo haya ofrecido la otra solución: «volvamos á Santo Tomás?» [2] Ciertamente, la

(1) Lotze, *Mikrokosmus*, III, 149 y sigs.
(2) Schneid, *Jahrh. f. Philos. und spekul. Theol.*, 1887, 269 y sigs.; Adeo-

oposición contra la moderna concepción del mundo es poderosa, pero esto depende de su actitud hostil al Cristianismo. La secularización de la ciencia es ya casi un hecho consumado.

La Reforma tenía en verdad las escuelas populares, que ya estaban extensamente difundidas en las ciudades florecientes, no solamente en los conventos, y les dió mayor desarrollo; pero la ciencia filosófica, á causa del exagerado concepto protestante respecto al pecado original y á la pura doctrina, no era muy apreciada. Solamente Melanchthon, el «preceptor de Alemania» *(praeceptor Germaniae)*, fué una excepción. Se le elogia el haber librado la cultura alemana de la tutela sacerdotal y de haberla hecho pasar del grado clerical al filosófico-teológico: «este fué el punto de transición necesario para disponer una conveniente cultura laica, que no quería perder ciertamente el contacto con la religión ni con la historia.» Impugnar la Escolástica y restablecer la verdadera filosofia del legítimo Aristóteles, tal era su propósito, pero fué transformado enteramente por Lutero. Sólo San Pablo debía dominar en la Iglesia y en la ciencia (1).

La evolución posterior es conocida. La filosofía del iluminismo, Kant, Hegel, Schleiermacher, etc., influyeron profundamente en la teología protestante. A fines del siglo XIX, Kant fué celebrado como el filósofo del protestantismo. «Pero la filosofía de Kant trae, por un lado, la destrucción del naturalismo dogmático y del materialismo como concepción del universo; y, por otro, la destrucción

datus, *Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas*, 1849; Schneider, *Deutsche Uebersetzung der theol. Summe des hl. Thomas*, 1849; *Annales de phil. chrét.*, 1888, I, 577 y sigs.; *Rev. des Deux Mondes*, 1890, II, 419 y sigs.; Picavet, *De l'origine de la philophie scolastique en France et Allemagne*, 1889, 253 y sigs.; Bellamy, *La théol. cath. au XIXe siècle*, 1904, 142 y sigs.; Besse, *Deux centres du mouvement Thomiste*, 1902; *Philosophies et philosophes*, 1904; *Rev. d'hist. et de littér. rel.*, 1904, 303; *L'institut supérieur de philosophie à l'Univ. de Lovaina*, 1904.

(1) Harnack, *M. Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung; Reden und Aufsätze*, I, 143 y sigs., 178 y sigs.; Paulsen, *Philosophia militans*, 1891, VI, 6, 65 y sigs.; Eucken, *Thomas und Kant*, 1901. Por lo contrario, Gutberlet, *Kampf um die Seele*, I, 2 155 y sigs.

del supernaturalismo dogmático ó de la metafísica escolástica.» Sin embargo de ello, Paulsen se ve obligado á confesar que la discordia es universal fuera del Catolicismo. «La palabra bancarrota de la ciencia, que se viene pronunciando desde París, contiene una verdad profunda. Un positivismo de la ciencia sin filosofía, conduce á la bancarrota, y así, el positivismo mismo está obligado á arrojarse en brazos de la autoridad externa.» Pero él no cree en la victoria del Catolicismo, porque una unidad forzada no tiene valor duradero. Mas si con esto quiere aludir á Santo Tomás y á la Escolástica, no tiene razón; porque fué muy grande la libertad y el ardimiento de esta ciencia. Mucho se gritó en aquellos tiempos contra la arrogancia y la manía de novedad de los escolásticos (1).

31. Los estudios clásicos. La instrucción.—El estudio de la filología promovió, en general, el estudio de las *obras clásicas*. Apenas hay necesidad de recordar que los Padres, y especialmente los griegos, fueron en esto verdaderos modelos. El estilo de San Crisóstomo es llamado con razón el estilo ático de San Pablo. Jerónimo es para el Occidente un modelo de clásica erudición. Cuando Juliano prohibió á los cristianos aprender las ciencias liberales y enseñarlas, se dolieron mucho los cristianos, y apenas hubo pasado el peligro, los Padres excitaron de nuevo al estudio de la literatura clásica. Nada más contrario á la historia que la acusación que se hace á la Iglesia de haberse opuesto á la instrucción y de haber destruído la literatura antigua. Por lo contrario, los Padres la conservaron, utilizaron y transmitieron á las épocas posteriores (2). En tiempo de Carlomagno, el estudio de los clásicos fué renovado y dió impulso á las escuelas monásticas (3). La desconfianza con-

(1) Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten*, I, 5.

(2) Boissier, *Rev. des Deux Mondes*, 1890, II, 78 y sigs.; *La fin du paganisme*, 1891; Bovet-Maury, *Rev. de l'hist. des rell.*, 1892, I, 114; Aimé-Puech *Prudence. Étude sur la poésie latene chrétienne au IVe siècle*, 1888; Friedländer, *Sittengesch. Roms*, III, 6 398 y sigs.; Krieg, *Enzykl. der theol. Wissensch.*, 86 y sigs.; *Hist. pol.-Blätter*, 1901, I, 893 y sigs.

(3) Wolff, *Gesch. d. Astronomie*, 1877, 75 y sigs.; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des*

tra la influencia de los antiguos se refería al conjunto de su sistema doctrinal.

Nosotros encontramos aún en los conventos los tesoros de la antigüedad, conservados, transcritos y estudiados. Sin esta solicitud monástica, la rica literatura de la antigüedad difícilmente habría podido salvarse en el curso de aquellos procelosos tiempos. Los *humanistas*, que, como todos los innovadores, no se cansaban de mostrar su desprecio por lo antiguo, pudieron, en verdad, renovar los estudios clásicos, recoger los manuscritos y hacerlos accesibles; pero si éstos existían era debido á la Iglesia, que durante largos siglos casi por sí sola había cultivado las ciencias. Los Papas mismos promovieron poderosamente estos estudios en tiempo del humanismo. Los conventos, no sólo cultivaron la *ciencia*, sino que trabajaron mucho por la difusión de la *instrucción*. La Iglesia fundaba escuelas, superiores é inferiores, tanto las escuelas claustrales como las Universidades, y el Estado y las comunidades cooperaban á ello; por todas partes había escuelas públicas y privadas. El arte de leer y escribir era general en las ciudades alemanas. La objeción de que los sacerdotes predicaban al pueblo en latín, no tiene hoy necesidad de respuesta.

Las *bibliotecas* más importantes, y, en primer lugar, la Vaticana, deben á la Iglesia su fundación y conservación [1]. «La Iglesia cristiana fué la que siendo la única

---

11 Jahrhund, I, ² 1889. V. sobre esto Bäumer, *Literar. Handweiser*, 1890, n. 497; Werner, *Alcuin und sein Jahrhund.*, 1876; *Natur und Offenbarung*, 1879: *Leibniz und daz Studium der Wissenschaften in den Klöstern;* Stöckl, *Apologetik*, 217 y sigs.; *Lehrbuch der Pädagogik*, ² 1880, 93 y sigs.

(1) Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 268 y sigs.; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, I, 1884; *Allg. Ztg.*, 1887, cuad. n. 315; Kaufmann, *Die Geschichte der deutschen Universitäten*, 1888, 96; Ehrle, *Historia Bibliotecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, 1890; *Hist. Jahrb.*, 1892, 519 y sigs.; *Allg. Ztg.*, 1895, cuad. n. 32; *Katholik*, 1896, I, 506 y sigs.; Goyau, *Das vatikanische Bibliotek*, 1898; Boos, *Geschichte der rheinländ. Städtekultur von ihren Anfängen bis zu der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Worms*, III, 1899, 379 y sigs.; Baumgartner, *Weltliteratur*, IV, 332 y sigs.; *Stimmen aus Maria-Laach*, LVIII, 1900, 60 y sigs.; Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichts*, I, 27 y sigs., 249, 449; *Deutsche Universisäten*, 171 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 44 y sigs., 279 y sigs.

potencia organizada en aquel tiempo y depositaria y transmisora de la antigua cultura, promovió también la actividad literaria de la civilización. De aquí que casi por ella sola, en las bibliotecas de los conventos y de las catedrales, se hayan salvado para la posteridad los tesoros de la literatura antigua, de la literatura cristiana y medioeval [1].» Las palabras de un monje: «La vida de todos los hombres espirituales sin libros es nada», se refiere principalmente á los libros religiosos, pero deja ver en virtud de qué principios se afanaban los conventos para instituir bibliotecas lo más ricas posible.

En cuanto á las épocas más recientes, basta recordar á los *benedictinos*, á cuyas escuelas deben dirigirse aun hoy los que quieren tocar las cumbres de la investigación científica [2]. Respecto á la educación y á la instrucción, apenas hay necesidad de recordar á los jesuitas. Ya Bacon los elogiaba porque en los tiempos modernos habían asumido para sí y sabido cultivar este precioso oficio. «Cuando veo lo que esa Orden hace por la educación, por la formación, así de la doctrina como del carácter, me viene á la memoria lo que Agesilao decía de Farnabazo: Siendo lo que eres, quisiera que fueses de los nuestros [3].»

Los benedictinos nos recuerdan también la *historia* y la *crítica*, que supieron emplear tan magistralmente. Se necesitó mucho tiempo para que la literatura de los apócri-

(1) Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1838, 201 y sigs.; Harassowitz, *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, 1890; *Allg. Ztg.*, 1890, cuad. n. 273; Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichts*, 1896; Günther, *Deutsche Kulturgeschichte*, 1898; Bleibtreu, *Zukunft*, 1898, n. 21, 355 y sigs.; *Katholik*, 1902, I, 445 y sigs.

(2) Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1886, n. 17, col. 391; Loofs, ibid., 1890, n. 1; *Hist. pol.-Bl.*, 1890, I, 263 y sigs., 341 y sigs.; 1899, I, 81 y sigs.; Karker, *Kom. J. Mabillon*, 1889; Broglie, *Mabillon et la science de l'Abbaye de S. Germain*, 1898; *Rev. Bénéd.*, 1898, 1 y sigs.; *Studien und Mittheil. aus dem Benediktinerorden*, 1898, cuad. 4 y sigs.; Endres, *Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg*, 1900.

(3) *De augment.*, 1, 11; K. Fischer, *Fr. Bacon*, 304 y sigs. V. *Monumenta Germaniae Paedagogica*, edic. Kehrbach, 1886 y sigs.; Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae. Soc. Jesu per Germaniam olim vigentes collectae*, etc., II, V, IX, XVI; Paulsen, *l. c.*, I, 379 y sigs.; *Hist. Jahrb.*, 1904, 818 y sigs.

fos y de las leyendas, que había venido creciendo á partir del siglo III, y contra la cual ya habían hablado los Padres (Gelasio), y las falsificaciones é invenciones pseudónimas, fueron conocidas y condenadas plenamente; sin embargo de ello, el sentido histórico fué siempre progresando [1].

32. Las ciencias naturales. El sentido de la naturaleza en el Cristianismo.—Las *ciencias naturales* forman hoy el centro de los estudios [2] y á ellas debe nuestra época sus maravillosos progresos en la teoría y en la práctica. Toda la vida actual de la industria y del comercio es obra de ellas. Pero este florecimiento del realismo, ¿no entraña una protesta contra la ciencia ideal cristiana, contra la vida religiosa del Cristianismo? Con frecuencia se responde afirmativamente. La orientación naturalista, cuando no materialista, de estas ciencias parece confirmarlo. Se quiere que toda la historia de las ciencias naturales represente una serie de conflictos, en los cuales la ciencia ha sostenido contra la Iglesia la libertad de examen, y, finalmente, que, triunfadora en la lucha, se ha emancipado de ella. Pero no obstante las muchas variaciones que se han hecho sobre este tema, la aserción es falsa en su universalidad, y exagerada en los detalles, por lo que, en consecuencia, conduciría á la negación de toda religión.

También los *estudios de la naturaleza* encontraron cultivadores *entre los cristianos*. Sabido es que en el Antiguo Testamento y en el Nuevo se manifiesta un íntimo sentido y amor de la naturaleza, mientras entre los griegos y los romanos, á diferencia de los judíos y los iranios, no obstante su conocimiento de la naturaleza exterior, se advierte poco tal sentimiento [3]. La hechicería fué prohibida por la Iglesia, «en tanto que la sinagoga, como lo demuestra el Talmud, iba desenvolviéndose en la red

(1) Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I, 710 y sigs.
(2) V. Bacon, *Nov. Orig.*, I, 80; K. Fischer, *Fr. Bacon*, 148, 151, 275.
(3) Kleinert, *Die Naturanschauung des Alten Testament*, «*Stud. u. Krit.*», 1893, 7 y sigs. V. *Apología*, I, 625 y sigs.; Delitzsch, *Biblische Psychologie*, 1861, 309.

de la superstición y de la magia». Los Padres de la Iglesia, á pesar de su alejamiento del mundo, conservaron el más vivo afecto por la naturaleza; los monjes fueron amigos de la naturaleza, cultivadores y fomentadores de las ciencias naturales. Nada menos que Alejandro de Humboldt es el que en este punto defiende á la Iglesia cristiana. Así como el Cristianismo—dice,—allí donde era religión del Estado, en las grandes cuestiones de la libertad civil del género humano, influyó en sentido benéfico para las clases populares, así también extendió la mirada á la libre naturaleza. «El ojo no se cerraba ya á las formas de los dioses del Olimpo; el Creador (así lo enseñan los Padres de la Iglesia en su lenguaje artístico, frecuentemente poético y fantástico) se manifiesta grande, lo mismo en la naturaleza inanimada que en la animada, así en el choque salvaje de los elementos, como en el tranquilo proceso del desenvolvimiento orgánico [1].» El concepto cristiano, que del orden del mundo y de la belleza de lo creado deduce la grandeza y bondad del Creador, conducía necesariamente á una consideración más diligente de la naturaleza, á la descripción de la naturaleza. Entre los Padres de la Iglesia se encuentran por todas partes descripciones de lo creado tomadas de la vida, v. g., en Minucio Félix, Gregorio de Nissa y Basilio. Las descripciones naturales de este último se tienen por modelos del género [2]. Aquí vemos, pues, los principios de una ciencia descriptiva de la naturaleza. Seguramente no es obra del acaso el hecho de que el estudio de la naturaleza se haya desarrollado en ciencia eficaz sólo en el terreno del Cristianismo, en beneficio de la vida civil de la especie humana.

---

(1) Humboltd, *Kosmos*, II, 25, 45 y sigs.; Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 105.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1776, 636 y sigs.; Zöckler, *Beziehungen*, I, 83 y sigs.; Berthold, *Die neure ungläubige und die christliche Naturaufassun.*, «*Nat. u. Offenb.*, 1877; Hettinger, *Timotheus*, 1890, 272 y sigs.; Bettex, *Naturstudium und Christentum*,² 1896; Larsen, *Naturwissenschaft*, 1897; Dorner, *Rsligionsphilosophie*, 170 y sigs.

33. Juicios de los Padres respecto á la filosofía de la naturaleza. El libro de la naturaleza y el libro de la revelación. Los antípodas.—Como quiera que sea, los Padres juzgan muchas veces con dureza las ciencias físicas ó, para expresarnos mejor, la *filosofía de la naturaleza*. Con particular aspereza impugnaron el atomismo ateísta de un Leucippo, de un Demócrito, de un Epicuro, de un Lucrecio (Dionisio de Alejandría, Eusebio, Lactancio, Agustín) (1). Esto se explica fácilmente considerando el estado de la ciencia física de entonces. El uno habla de un modo, el otro de otro. El que tiene un poco de natural facundia combate á los otros, refuta sus afirmaciones y proclama sus propios principios, que á su vez seguirán después idéntica suerte. «Nosotros podemos dejarlos tranquilamente que se refuten, entre sí, y atenernos á Moisés,» dice San Basilio (2). Con todo, él hubiera deseado estar más versado en las disciplinas físicas y poder penetrar en la investigación del tamaño y distancia del sol y de la luna, para ponerse en disposición de describir exactamente sus efectos y sus fuerzas. En efecto, las maravillas del Ente Supremo no padecen menoscabo alguno porque se conozca el procedimiento de un fenómeno milagroso; deben deducirse seguras conclusiones, no simples suposiciones. Más previsor fué San Agustín. Parece que tuvo una opinión demasiado elevada de la ciencia natural de entonces. Cuanto mayor es la obscuridad en que están envueltas las cosas naturales creadas por el omnipotente Creador, menos podemos aspirar á aclararlas con simples aserciones, y mayor debe ser la reserva y necesidad de consultar el parecer de las personas competentes: «Pero ocurre frecuentemente que respecto á la tierra, al cielo y á los otros

(1) Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, I, 1890, 13 y sigs.; Schneid, *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin*, 1890; *Theol. Quartalschr.*, 1891, 412 y sigs.; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, I, 327 y sigs.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1876, 654; Wiseman, *Zusammenhang*, 548 y sigs.; Arnob., *Adv. nat.*, 2, 50-51; Eus., *Praep. evang.*, 15, 61, 11; Ambr., *De offic.*, 1, 36; *De doctr. christ.*, 1, 26, 2; 30, 2 y sigs.

elementos de este mundo, respecto al movimiento y á la revolución, y también al tamaño y distancia de las constelaciones, á los eclipses del sol y de la luna, al curso de los años y de los tiempos, á la naturaleza de los animales, de las hierbas, de las piedras, etc., también uno que no sea cristiano puede tener conocimiento, siempre que se atenga á la razón y á la experiencia (1).» No obstante esto, en otro lugar invita á no dejarse seducir por el orgullo á que dan ocasión tales estudios, si no van acompañados del conocimiento de Dios. De manera que «muchas veces, los que disputan respecto al cielo, se ponen en peligro de quedar fuera del cielo.» Avito de Viena es celebrado aun como un precursor de Milton; en algunas cosas consiguió mejor éxito que el gran puritano.

Estos *principios* existieron siempre en substancia en la Iglesia. El *libro de la naturaleza* y el *libro de la Revelación* han sido dados al hombre por el mismo omnipotente Creador. Sólo que es necesario leerlos bien para persuadirse de que entre ellos no hay contradicción. Al contrario, la naturaleza conduce á Dios, el estudio de la naturaleza es una preparación para el estudio de la Revelación. ¿Es cosa de maravillarse por el hecho de que ni el uno ni el otro hayan sido bien entendidos por todos? Si falsas ideas respecto á la naturaleza turban alguna vez el conocimiento de la Revelación, ó bien, si falsas interpretaciones de la Revelación dan origen á conceptos erróneos respecto á las cosas físicas, ¿quién se escandalizará por ello? También un Lactancio, un Agustín, un Zacarías papa, por prejuicios dogmáticos, se dejaron *extraviar* á la negación de los *antípodas*; pero ¿era imperdonable en aquellos tiempos tal herejía científica? Ciertamente, Lactancio es ingenuo cuando dice que los antípodas tendrían que andar cabeza abajo; pero ¿no había sido educado é instruído Lactancio en las escuelas paganas? También algunos sabios paganos

(1) *De Gen ad litt.*, 1, 18, 20, 37, 39; 2, 9, 21; *De mor. eccl.*, 21; Tomás, *S. Theol.*, 2, 2, q. 167, a. 1; Psedo-Agust., *De Miraculis scripturae* (Migne, *P. lat.*, XXXV, 3159); Arnold, *Cäsarius von Arelate*, 58 y sigs., 204.

habían negado la existencia de los antípodas (Eratóstenes, Estrabón, Plutarco). El que Cosme Indicopleusta negara groseramente la forma esférica de la tierra, fué realmente un despropósito del no muy importante viajero, pero no sin precedentes en la antigüedad.

34. Prohibición de las obras aristotélicas. Rogelio Bacon y Alberto Magno. El estudio de la naturaleza entre los monjes de la Edad Media.—En la Edad Media fueron prohibidos los libros físicos de Aristóteles; también se prohibió á los monjes leer escritos de física (Tours 1163, París 1210, 1215, 1231); pero, por una parte, el abuso de la física en supersticiones mágicas entre los pueblos celtogermanos, provocó medidas restrictivas, y, por otra, y esta es la razón principal, la filosofía natural de Aristóteles, como en general la física antigua, había pasado por conducto de la España musulmana y penetrado en Francia bajo el vestido del panteísmo árabe. Por tanto, hasta que los escritos no fuesen depurados y restituído un texto seguro, no había cosa mejor que limitar en lo posible aquella doctrina sospechosa. En efecto, á causa de las torcidas interpretaciones árabes de Aristóteles, se habían infiltrado en la Iglesia errores peligrosos. «Que tales prohibiciones no significaban la supresión del estudio del celebrado maestro, ni eran universales para todos las partes de la cristiandad, ni incondicionales y por siempre, lo demuestra el florecimiento tan amplio de los estudios aristotélicos en todos los Institutos teológicos, sin excluir el mismo París [1].» En 1233, la filosofía natural fué permitida en Tolosa, en 1274 en París. Si todavía más tarde se prohibieron ciertos estudios físicos, como la astrología, la anatomía, la química, la medicina, no es difícil demostrar que tales prohibiciones tenían por objeto evitar abusos.

(1) Zöckler, *Beziehungen*, I, 363; Denzinger, *Religiöses Erkenntnis*, II, 56; Kleutgen, *Theol.*, III, 199 y sigs.; Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift das reine Gute*, 1882, 212 y sigs.; Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit*, 188; Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, 1893, 37; Kaufmann, *Die deutschen Universitäten*, I, 94; *Nat. u. Offenb.*, 1902, 718 y sigs.

La astrología era la que más se prestaba á la superstición, la anatomía á la profanación de los cadáveres, la química se convirtió en alquimia, la medicina no fué prohibida más que á los monjes y á los clérigos (1). Por lo contrario, los Papas protegieron frecuentemente á los cultivadores de la física (Teodoro de Cervia, Rogelio Bacon, Arnoldo) (2) y no pocas veces llamaron á su corte médicos famosos, aun judíos. Las prohibiciones referentes á la disección de los cadáveres tienen un fundamento religioso, que ya había sido reconocido en toda la antigüedad. En cambio, la Iglesia contribuyó mucho á dejarle una moderada extensión en interés de la ciencia y salvando el respeto religioso.

Rogelio Bacon y Alberto Magno (3) son dos naturalistas de primer orden con hábito de frailes. Alhacea, Avicena, Averroes, Alberto Magno y Rogelio Bacon se consideran como representantes de todo el saber humano de su tiempo. Fervorosos amantes de la naturaleza, supieron cultivar las ciencias físicas en su pleno y moderno sentido. Los dos insistieron en la necesidad de la *experiencia*, y el método experimental fué, en verdad, empleado por ellos con gran éxito. Alberto, como botánico y químico, fué insuperable maestro durante varios siglos, y Bacon se elevó á igual altura sobre los contemporáneos en el campo de las disciplinas físicas; fué feliz experimentador y profeta en las ciencias naturales, conoció la capacidad y aumento de los vidrios lenticulares, los principios de la refracción y reflexión de la luz, la actividad del ojo y del nervio óp-

(1) Kaufmann, *l. c.*, I, 88 y sigs.; Eubel, *Hist. Jahrb.*, 1897, 608 y sigs.; Denifle, *Universitäten*, I, 209 y sigs.

(2) Zöckler, *l. c.*, I, 343, 529 y sigs., 552.

(3) Hertling, *Albertus Magnus*, 1880; Al. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 285 y sigs.; Meyer, *Geschichte der Botanik*, IV, 1857, 8 y sigs., 40; Günther, *Geophysik*, I, 1884, 10 y sigs.; Wasmann, *Die moderne Biologie nnd Entwicklungslehre*, 2 1904, 10-11; Heller, *Geschichte des Physik*, 1882, 179 y sigs.; Wiegand, *Die Geschichte der Naturwissenschaft und ihre Bedeutung*: «*Nat. u. Off.*, 1893, 98 y sigs.; 1900, 545 y sigs.; Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III, 851 y sigs.; Michael, *Geschichte*, III, 69 y sigs., 395 y sigs., 445 y sigs.; Berthelot, *La chimie au Moyen Age*, 1895.

tico; la potencia de la pólvora le fué conocida antes que Bertoldo Schwarz la inventase. Pero los dos fueron sospechosos de hechicería: Bacon tuvo que sufrir un largo encarcelamiento; pero conviene no olvidar que por varios conceptos la magia invasora era una supervivencia pagana, que la Iglesia combatió en todo tiempo.

Omitimos algunos nombres de segundo orden. En el siglo XIII, la ciencia se elevó á su punto culminante; en los siglos XIV y XV se vieron tesoros ya conquistados. Las sabias colecciones del *Bonum universale* de Tomás de Chantimpré y del *Speculum naturale* de Vincencio de Beauvais (1250), hasta la *Imago mundi* del cardenal Pedro d'Ailly (1410) y la gran *Margarita philosophica* del Padre Reisch (1486), tienen el mérito insigne de haber difundido en extensos círculos los conocimientos naturales, y haber preparado el período de los descubrimientos. Colón debía sus conocimientos en las ciencias físicas á los escritos del mencionado cardenal. Conocido es Raimundo de Sabunde, quien, según los principios de Bacon (Raimundo Lulio) ideó un sistema físico teológico (1439). Los *frailes mendicantes* habían viajado ya en los siglos XIII y XIV por Tartaria, y trajeron noticias á los occidentales, aun antes que Marco Polo y otros comerciantes venecianos se agregaran á ellos. De Ruysbroek (1253) dice Peschel que su relación de viajes merece ser llamada «la mayor obra maestra geográfica de la Edad Media [1].» Alejandro de Humboldt lo elogia grandemente. En cuanto á obras de arte, basta recordar la «obra maestra» de Dante.

35. Nicolás de Cusa. Colón. Copérnico.—La época siguiente cultivó apasionadamente las matemáticas y las ciencias naturales, especialmente en Italia. Aquí, Nicolás de Cusa, unido por relaciones de amistad con los matemáticos Peurbach y Regiomontano, obispo de Ratisbona, puso el fundamento de su genial concepción del universo, que

(1) Michael, *l. c.*, III, 400 y sigs.

es considerada como precursora del sistema monadológico de Leibniz y del sistema de Schelling y Baader. Allí aprendió á conocer el sistema cósmico de los pitagóricos, y, mediante cálculos y observaciones, convencióse de la falta de base del sistema de Ptolomeo [1]. Sus trabajos por la reforma del calendario, la que desde entonces no fué perdida de vista en Roma, dió gran impulso á los estudios.

También el descubridor del Nuevo Mundo, Cristóbal Colón, sacó de Italia su pasión por los largos viajes [2]. Para su viaje de descubrimiento, sistemáticamente concebido, usó la carta de Toscanelli, maestro de Cusa. Leonardo de Vinci, según los más recientes descubrimientos, es un precursor inmediato de Galileo, un fundador del método moderno científico mediante la observación y el experimento bastante anterior á Bacon. En la mecánica fué el fundador de la teoría moderna y conoció casi plenamente el proceso de la combustión; fué, en suma, un genio universal, «por sí solo una academia de ciencias [3].» Copérnico, canónigo de Frauenburg, hizo sus estudios y observaciones astronómicas en Italia (Bolonia). Su doctorado en Ferrara, modernamente confirmado, nos deja ver los lazos por los cuales los fundamentos de su sistema se unen con las teorías de la filosofía natural y de la astronomía italiana (Calcagnini). Cardenales y obispos fueron los que insistentemente le rogaron que diera á la publicidad su libro, que iba á imprimir á los estudios tan radical revolución; lo dedicó al Papa Pablo III. Los italianos (Galileo), los alemanes (Kepler) y los ingleses (Newton) recogieron su herencia, desarrollaron y completaron el

(1) Clemens, *Giordano Bruno*, 1847, 161 y sigs.; Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, I, 281 y sigs.; Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Math.*, II, 1892, 193, 233.

(2) Al. v. Humboldt, *l. c.*, II, 267, 286.

(3) Heller, *l. c.*, I, 237 y sigs.; *Revue des Deux Mondes*, 1891, III, 142; Bonnet-Maury, *Les missions chrétiennes et leur rôle civilisateur*, 1903; *Rev. cath. des Églises*, 1904, I, 360-361; *Nat. u. Off.*, 1901, 110 y sigs.; 1904, 577 y sigs.; Fischer y Weiser, *Die Weltkarten Waldseemüllers*, 1903; *Stimmen aus Maria-Laach*, LXVI, 1904, 540 y sigs.

magnífico edificio; todos ellos fueron hombres no menos espléndidos en el cielo de la ciencia, que modelos de humilde y religioso sentimiento en el recto estudio de la naturaleza [1].

36. **Descubridores y misioneros al servicio de las ciencias naturales.**—Como los grandes descuoridores del cielo, también los afortunados descubridores de nuevas tierras y de nuevos mares supieron unir con la fe el amor á la naturaleza y á la ciencia. Colón y Vasco de Gama fueron demasiado nobles para que se dejaran guiar solamente del vano amor de gloria ó de sórdida codicia de riquezas. Poseemos de Cristóbal Colón algunas descripciones naturales del Nuevo Mundo, las cuales se cuentan entre las cosas más bellas de este género [2]. Sus opiniones sobre la geografía física, las observaciones relativas á la influencia de la latitud sobre la desviación de la aguja magnética, respecto á la inflexión de las líneas isotérmicas entre las costas occidentales y las orientales del nuevo continente, tocante á la posición del mar de Sargazo y otras cosas semejantes, denuncian un maravilloso genio de observación en aquel marino, que, esto no obstante, carecía de educación erudita. Tras de los descubridores y conquistadores fueron numerosos *misioneros*, quienes no sólo difundieron y promovieron la religión, sino que dieron también glorioso incremento á la ciencia de la naturaleza, á la etnología y á la lingüística (Las Casas, Román, Blas de Juana, José de Acosta). Los jesuitas publicaron sobre Africa, China y Tibet los estudios más importantes (Páez, Alvarez, Ricci, Schall, Gaubil, Borri, Alejandro de Rodas, Kircher, Rodríguez, Nobili, Roth, Hanxleden, Calmette, Du Pons, Courdoux y otros [3]. Es un honor para ellos el

(1) Heller, *Geschichte der Physik*, II, 190 y sigs.; Larsen, *Naturwissenschaft*, 48 y sigs.

(2) Al. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 54 y sigs.; C. de Varigny, *Rev. des Deux Mondes*, 1888, I, 424 y sigs.

(3) Zöckler, *Beziehungen*, I, 555 y sigs.; Al. v. Humboldt, *l. c.*, II, 283 y sigs.; *Stimmen aus Maria-Laach*, XLIX, 1889, 219 y sigs.; XLVII, 1894, 107 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Missionskunde*, 1886, 11 y sigs.; Dahlmann, *Die Sprachkunde und die Missionen*, 1891; *Kath. Miss.*, 1898, 274 y sigs.; 1901,

hecho de que, á pesar de todas las persecuciones, hubiesen reconocido lo verdadero y lo bueno en las religiones antiguas, el haberse acomodado á las circunstancias (1), el haber puesto la ciencia y el arte al servicio de la religión y de la propagación de la fe.

Para confirmar la gran elevación de la cultura de entonces, se cita el hecho de que pronto se comprendiera el alcance de los grandes descubrimientos y se procurase sacar de ellos los mayores provechos. «Los más ricos de ingenio entre los contemporáneos de Colón adivinaron la influencia que los acontecimientos de los últimos años del siglo XV ejercerían en el género humano.» Pedro Mártir de Anglería se extasiaba ante las maravillas del Nuevo Mundo; el Papa León X leía á su hermana y á los cardenales «hasta las altas horas de la noche» las *Oceánica* de Anglería. «No puedo—decía éste—dejar á España, porque me encuentro cerca de las fuentes de las noticias que vienen de las tierras nuevamente descubiertas, y como historiador de hechos tan importantes, espero que procuraré á mi nombre alguna gloria entre los posteriores (2).»

Isabel protegió con verdadero entusiasmo empresas literarias y científicas, procuró ella misma la compilación de diversas obras y fué la primera coleccionadora de los libros de su país. Carlos V, á pesar de los muchos negocios políticos y militares del imperio, en el que nunca se ocultaba el sol, encontraba tiempo para dedicarse á la astronomía, al estudio del Nuevo Mundo y al arte. Con mayor razón

---

25 y sigs.; Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17 u. 18 Jahrhund.*, 1899; *Germania*, 1901, cuad. 5-6; *Nat. u. Off.*, 1903, 129 y sigs.; Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre*, 2 1904, 37-38; Lebzelter, *Katholische Missionäre als Naturforscher und Arzte*, 1902; *Razón y Fe*, 1904, 37 y sigs.; *The cath. University Bulletin*, 1904, 35 y sigs.; *Revue des Deux Mondes*, 1903, III, 403.

(1) Pilatus, *Der Jesuitismus*, 1905, 127 y sigs.

(2) Al. v. Humboldt, *l. c.*, 299 y sigs., 316 y sigs.; Arvè de Barine, *Rev. des Deux Mondes*, 1888, II, 873 y sigs.; Beer, *Neue Beiträge zur Kulturgeschichte Spaniens im 16 Jahrhund.*, «*Allg. Ztg.*», 1896, cuad. n. 174, 175. V. también Weiss (*Apología*, III, 844 y sigs.) y *Rev. de l'hist. des rel.*, 1902, I, 113 y sigs., donde España es defendida contra Lea (*The moriscos of Spain: their conversion and expulsion*, 1901).

puede decirse esto de Felipe II. «No se exagera cuando se afirma que el modo de juzgar al príncipe y al pueblo de este período, ha sido por largos siglos un sistema continuo de falsificaciones y de alteración de los hechos; pero poco á poco va abriéndose camino la convicción de que en la época de Felipe II, la historia de la civilización española tuvo otras características que no la expulsión de moros y la Inquisición; precisamente los alemanes que consideren bien su propia historia, deberán ser, en su juicio condenatorio de los sucesos, más suaves respecto á cosas no ciertamente peores que los procesos de las brujas que por nosotros se prosiguieron con insistencia verdaderamente nacional, y de los espantosos suplicios y torturas» (Beer). El clero fué el que mayor contingente dió á la ciencia y al arte.

«¿Dónde podrá mostrar la historia de los pueblos una época igual á aquella en la cual acontecimientos de tan graves consecuencias como el descubrimiento y primera colonización de América, la navegación á las Indias orientales doblando el Cabo de Buena Esperanza y el primer viaje de circunnavegación de Magallanes, coincidieron con el mayor esplendor del arte, con la conquista de la libertad espiritual, con la repentina ampliación del cielo? [1]» Du Bois-Reymond no deja de tener razón cuando escribe: «La ciencia moderna de la naturaleza debe su origen, aun cuando esto pueda parecer paradójico, al Cristianismo.»

37. Lutero y la filosofía de la naturaleza.—Y esto acontecía en un tiempo en que, en Alemania, la filosofía y la ciencia natural estaban postergadas por las luchas religiosas. En efecto, los tratados de Lutero, no sólo usan un lenguaje capaz de hacer creer que él, «como á menudo se le reprueba por parte de los romanistas, despreciase en general toda ciencia de la naturaleza,» sino que, de hecho,

(1) Al. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 337 y sigs.; Du Bois-Reymond, *Kulturgeschischte und Naturwissenschaft*, 1878, 28; *Theol. Qualtalschr.*, 1862, 116 y sigs.

lo mismo van contra la superstición que contra las ciencias físicas, así contra la astrología como contra la astronomía de Copérnico, y más contra ésta que contra aquélla (1). Erasmo escribía en 1528 á Pirkheimer: *Ubicumque regnat Lutteranismus, ibi est literarum interitus* (2). Los reformadores aborrecían la cultura profana, cuando ésta parecía oponerse á sus opiniones dogmáticas, y pusieron la fe en pugna con la razón. «Un filósofo podrá llegar á encontrar profundos y sabios los dogmas de la Iglesia griega, pero no hay filósofo capaz de encontrar un gusto cualquiera en la fe de Lutero;» así se expresa Harnack.

«La ruda y enérgica personalidad del reformador imprimió de tal modo su especial manera de piadosa contemplación de la naturaleza en la posterior teología luterana, que durante casi dos siglos, ésta no supo adoptar nueva actitud con respecto á las cuestiones y materias de la ciencia natural (3).» Ciertamente es esto una confirmación de las palabras de Möhler: «Mientras la doctrina de Lutero y Calvino fué fielmente creída, no hubo en la Iglesia protestante ni poesía, ni historia, ni filosofía... Mientras la sociedad protestante fué luterana, no hubo filosofía, y cuando hubo filosofía, no era ya luterana. Vuestra fe rechaza, pues, la filosofía, y vuestra filosofía rechaza la fe.» Chemnitz llega á afirmar que una vez encontrados en las Sagradas Escrituras seguros argumentos en pro de una doctrina determi-

---

(1) Friedrich, *Astrologie und Reformation*, 1864.

(2) Paulsen, *Die deutsche Universitäten*, I, 22; *Geschichte des gel. Unterrichts*, I, 189 y sigs., 195, 445 y sigs.

(3) Zöckler, *Beziehungen*, I, 591; Möhler, *Gessammelte Schriften*, I, 260; Baur, *Dogmengeschichte*, III, 35 y sigs., 128; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 737 y sigs. Por lo contrario, en la pág. 700 exalta la emancipación de la Iglesia por obra de Lutero. Dorner, *Gesch. der protest. Theol.*, 251 y sigs.; Adeodatus, *Die Philosophie und Kultur der Neuzeit*, «*Hist. Jahrb.*», 1894, 587 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 324; *Realenzykl.*, VIII, ³ 218, 358; Wobbermin, *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie*, 1901, 5; Branderburg, *M. Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft*, 1902; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1903, 20-21. Sweynert (*Luthers Stellung zur humanistischen Schule von Wissenschaft*, 1895) trata de defender á Lutero; pero véase sobre esto Cohrs, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1895, n. 19, col. 497-498.

nada, no debe uno preocuparse de si se va á caer en el absurdo (1).

Puesto que este juicio fué atenuado por un crítico, será conveniente alegar aquí el testimonio de una pluma protestante. Euken escribe que la Reforma fué necesaria por el cambio del concepto de la vida en aquel tiempo; pero que por sí misma, no operó ni entonces ni nunca una renovación ni una vigorización de la religión; al contrario, promoviendo la fuerza humana y el sentimiento individualista, hubo de conducir lejos de ella; el fundamento de la vida moderna no es religioso. La religión ha podido obtener nueva eficacia sólo por medio de un personaje cuya mente estuvo toda ocupada en sus problemas; pero que no pudo alcanzar su objeto sino ayudado por los nuevos tiempos, con sus medios intelectuales, en la atmósfera producida por ellos. «Así nació el hecho extraño de que cuanto más se despliega su carácter religioso, con más fuerza choca con el contenido de las ideas modernas, de cuyo substrato genérico no puede carecer ella misma, y, en cambio, amenaza aplastar su propia naturaleza religiosa, si se deja arrastrar por la corriente de la vida moderna (2).»

«Pero el protestantismo eclesiástico se ha mostrado hasta el día de hoy más extraño y más hostil á la filosofía que el Catolicismo; en ella ve más un peligro que una ayuda, y se imagina con frecuencia que pone en seguridad la fe reduciendo á los menores términos la fuerza é importancia de la filosofía. Todo esto es, en fin, una escisión de la vida humana y al mismo tiempo una mutilación de la idea fundamental de la Reforma.» «El luteranismo eclesiástico, al entrar en este mundo, con su desprecio de la razón, contribuyó muy poco á elevar la vida del nuevo espíritu y de la nueva civilización, y á hacer racional la realidad.»

---

(1) *Examen Conc. Trid.*, 1, 8, 4-5, edic. Preuss, 169; Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 587 y sigs.; Paulsen, *Philosophia militans*, 38; *Realenzykl.*, III, [3] 645.

(2) Eucken, *Die Lebenschauungen*, 268, 282.

38. Resistencia de los hombres de ciencia contra los descubrimientos. Giordano Bruno, Galileo, Kepler. —Ya hemos discutido los *conflictos* suscitados con motivo del *sistema copernicano.* También recordamos que este sistema fué impugnado con no menor violencia por los hombres de ciencia, entre otros Tycho Brahe y Bacon de Verulamio. Este es, en verdad, un hecho que vemos renovarse á cada nuevo descubrimiento en las ciencias naturales [1]. Hemos visto cómo las grandes autoridades científicas de Francia y de las tierras vecinas, aun á fines del siglo XVIII, negaban el origen cósmico de los meteoros. A causa de esto habla Humboldt de un «escepticismo endémico» de los académicos.

«Con esta resistencia á acoger y reconocer teorías bien fundadas, contrasta del modo más vivo la obstinación y pertinacia con que hipótesis y teorías, una vez acogidas por la ciencia, se sostienen, aun después de declaradas insostenibles aun por los más sagaces y expertos científicos...» Así se sostuvo la existencia del flogisto contra Lavoiser; Berthollet luchó contra la ley estiquiométrica, Berzelius contra la teoría de Davy de la simplicidad del cloro, etc., según observa Meyer. Darwin refiere que Lyell dijo un día: «Sería conveniente que todo hombre de ciencia muriera al llegar á los 60 años, porque más tarde se opondría seguramente á toda nueva doctrina.» Gilberto de la Porrée busca la razón más profunda de esto en la envidia de los sabios.

Lo mismo dice Fischer respecto á Bacon: «No conoce los descubrimientos de Kepler, y según parece, ni siquiera los de Harvey; á Galileo y á Gilberto los conoce y recuerda con frecuencia, especialmente á este último, pero tan sólo para combatirlos... Es hostil al sistema copernicano, y el

---

(1) K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, 187; *Fr. Bacon*,[2] 213 y sigs.; Haller, *Geschichte der Physik*, II, 270; L. Meyer, *Die modernem Theorien der Chemie*, [5] 1886, 593; Goethe, *Farbenlehre*, 4; *Werke*, XXXV, 147, 162; v. XII, 43; XIII, 232; XXXVI, 198 y sigs.; Schneider, *Der neuere Geisterglaube*, [2] 1885, 89, 338 y sigs.; Riedler, *Unsere Hochschulen und die Anforderungen des 20 Jahrhund.*, 1898, 21, 42.

primer motivo de este sistema, esto es, que la naturaleza procede en él con más sencillez y regularidad que en el sistema geocéntrico y en los epiciclos de los planetas, motivo que hizo nacer la hipótesis del movimiento de la tierra y de las revoluciones circulares de los planetas, colócalo él entre aquellas engañosas alucinaciones de la inteligencia humana á las cuales da el nombre de *idola tribus.*»

Por consiguiente, podemos juzgar menos severamente la posterior oposición de la Iglesia al nuevo sistema; así y todo, no puede ponerse un martirio en la cuenta de esta oposición. Giordano Bruno murió en la hoguera en 1600, pero por otra razón distinta del sistema copernicano. Porque por mucho que su entusiasmo por el nuevo sistema y su culto por la naturaleza como verdadero reino de Dios, pudieran haber contribuído á agravar el conflicto, éste no habría llegado seguramente á tal extremo, si Giordano no hubiese atacado directamente la vida religiosa y eclesiástica. «Antes bien, su especulación, que se limitaba á las profundas ideas del cusano, pero falseándolas en varios conceptos y cambiándolas en sentido pagano y panteísta, acogió no pocos elementos de incredulidad y de frívola dirección antieclesiástica. Especialmente su escrito *Spaccio della bestia trionfante* tenía un carácter tan decididamente antieclesiástico, y de tal modo ponía en ridículo, en estilo lucianesco, los dogmas positivos, como el de la divinidad de Cristo, ó tan impudentemente (como cuando compara el Hombre-Dios con un centauro) lo escarnecía, que ya por esto solo no hubiera podido evitar la acusación de blasfemo,» como dice el protestante Zöckler [1]. Puesto que después explotó la pluralidad de mundos contra la doctrina cristiana de la redención y llevó una vida correspondiente á tales principios, perdió todo derecho á ser exaltado como «mártir de la ciencia.»

(1) Zöckler, *Beziehungen*, I, 533; Clemens, *Giordano Bruno*, 169 y sigs., 177 y sigs. Acerca de la bibliografía más reciente, v. Berti, *Giordano Bruno da Nola*, [2] 1880; Sigwart, *Die Lebensgeschichte Giordano Bruno*, 1880; Reusch, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, n. 24, col. 604 y sigs.; Louis, *Giordano Bruno, seine Weltanschauung und Lebensauffassung*, 1900.

La Inquisición de Roma quiso ante todas cosas «dar tiempo al desdichado monje para que volviese al buen sentido; años y años pasaron sin que recayese sentencia en su causa, sin que se impusiese la elección entre la adjuración de sus errores y la hoguera. Grande fué la longanimidad de los inquisidores (1).»

Lo que Galileo tuvo que sufrir de la Inquisición y Kepler del fanatismo protestante de los teólogos de Tubinga, ha de juzgarse también conforme á las circunstancias de aquellos tiempos. Las consecuencias para la ciencia no fueron tan ruinosas como algunas veces se pintan. Es cierto que sabios como Descartes, Gassendi, Hobbes y otros se vieron obligados á mayor reserva; pero la investigación siguió su curso, más lento, es verdad, pero también más seguro. El creyente Newton sacó la última consecuencia.

Notable es lo que Beer refiere sobre la viva actividad científica en España en tiempo de Felipe II. El clero estaba en primera línea y discutía con gran libertad. «En este sentido debe responderse también á la tan debatida cuestión de la llamada intolerancia religiosa de España, de aquella intolerancia por medio de la cual es costumbre explicar todas aquellas manifestaciones de la historia española que no se comprenden ó no se quieren estudiar á fondo. La Inquisición española, en su historia, en verdad demasiado larga, no tuvo que combatir ni una vez con la ciencia exacta, ni aun en la cuestión del sistema del mundo, tan estrechamente unida al nombre de Galileo.» La llamada «tutela» tuvo en la historia de España otro efecto distinto que el de detener el progreso. Las ciencias exactas fueron promovidas por todas partes. El sistema copernicano fué acogido sin dificultad, á diferencia de otras naciones, que trataron con desprecio el grandioso descubrimiento.

39. Modernos naturalistas creyentes.—Los conflic-

(1) Sigwart, *Kleinere Schriften*, 1889, 114.

tos entre la fe y la ciencia en los *otros campos* de las ciencias naturales fueron de menor importancia. No pocas veces se encuentran aquí también famosos científicos de parte de la fe. En algunos casos, como en la esfera de las disciplinas físico-químicas (Porta, *Academia del Cimento*, Redi, Borelli, Oliva), dictáronse prohibiciones y censuras que á la vez que el abuso castigaban también el uso, pero perjudicaron poco á la ciencia. En toda la edad posterior hasta nuestros días, podrá notarse que, por parte de la teología, no faltaron alientos en favor de las ciencias naturales, en tanto que muchas veces los representantes de éstas paralizaban los progresos. «Nada tienen que reprocharse mutuamente. Frente al infundado é ignorante escepticismo de muchos teólogos, hay una cantidad de ejemplos no menos relevantes en número é importancia de hombres de ciencia que demostraron por su parte y á su manera un escepticismo no menos infundado y dañoso para el progreso del saber. Por una y por otra parte, tiranía de inveteradas opiniones de escuela, y, por consiguiente, inconsciente obscurantismo; aquí como allí, supuesta certeza y progreso, pero en realidad solamente paralización y perturbación de la verdad científica [1].» Sobre esto es de notar que los teólogos representan un interés más elevado, y no raras veces fueron impulsados á la oposición por la actitud hostil de los naturalistas adversarios del Cristianismo. Esto es aplicable especialmente á la ciencia natural de hoy, la cual, frecuentemente, no contenta con no tener presente la verdad cristiana, cae en la burla sarcástica y trata de influir en este sentido sobre las multitudes [2].

Pero la Iglesia nunca se ha mostrado enemiga de la ciencia. Si por causa de la especialización de la ciencia no

---

(1) Zöckler, *Beziehungen*, II, 55.

(2) Bastian, *Der Mensch*, III, 160; Romanes, *Darwin nach Darwin*, I, 1892, 20; *Gedanken über Religion*, 1899, 95; Häckel, *Die Welträtsel. Demeinverständliche Studien über monistiche Philosophie*, 1899. V. Donnert, *Die Religion der Naturforscher*, [3] 1896; Knelter, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19 Jahrhund*, [2] 1904.

es hoy ya posible que los teólogos se dediquen á los estudios físicos en la amplia medida que antes, buen número de teólogos y fieles católicos y protestantes han hecho mucho en el campo de las disciplinas naturales. Los astrónomos Piazzi, Vico y Secchi, Wurm y Daves, el anatomista Mivart, el antropólogo Quatrefages, los botánicos Braun, Wigand, Reinke y otros gozan de gran reputación aun entre los hombres de ciencia más sabios. Los sacerdotes franceses Hauy, Moigno y Rendy pueden ostentar obras fundamentales en el campo de los estudios de mineralogía y física. Los jesuitas Wasmann, Dresselt, Strassmayer, Kugler, etc., rivalizan en la física con los sabios de primer orden. El dominico Scheil es un afortunado investigador de las inscripciones cuneiformes, Mercier y su escuela de Lovaina promueven la filosofía y las ciencias naturales. En geografía, etnografía y lingüística, rivalizan juntos misioneros católicos y protestantes.

Cuanto más va desligándose la ciencia de la religión y secularizándose, con mayor estruendo se proclama la libertad de ella. Toda autoridad externa se considera como un obstáculo para la evolución científica; se afirma la autonomía de la razón en todos los campos del saber humano. Y puesto que la Iglesia católica, con su dogma y con su jerarquía, se opone más que cualquiera otra á semejante incondicionada libertad de pensamiento y de examen, de palabra y de imprenta, las acusaciones contra la tutela y la mordaza espiritual se dirigen especialmente contra ella. La ciencia, «desligada de toda premisa dogmática», le dirige el reproche de que quiere limitar á un nivel determinado de ciencia y de cultura el Cristianismo y la Iglesia, y que, sabiendo aprovechar en su propia ventaja todos los conocimientos posibles, todas las formas y medios de nuestro tiempo, permanece en el fondo remachada al grado de cultura de la Edad Media, del siglo XIII. Su forma de constitución es la de Inocencio III é Inocencio IV, su dogmática la de Santo Tomás y la de sus más desdichados secuaces, la única ciencia de que puede

hacer uso, la medioeval. Pasa por encima de todos los verdaderos problemas, y lo que hoy se llama historia, crítica, saber filosófico, es como si no existiera para ella. «Esta Iglesia es aún la Edad Media; ni siquiera lo que en estos dos últimos siglos se aprende tocante á la historia de la Biblia y del texto primitivo, no existe para esta Iglesia, ó existe á lo más como un juguete ó un medio de excitar la inteligencia, y de estorbar con su sofística, y mediante un rígido concepto de la historia, lo que el sentido histórico ha consolidado para siempre [1].»

No queremos replicar alegando las clases creyentes, las iglesias del protestantismo, porque se admite que éstas, en su realización, se esfuerzan por asemejarse á la Iglesia romana, con peligro de fosilizarse y falsearse en la instrucción, y perder el único carisma que poseen, es decir, el «racional culto divino» sobre la base del conocimiento cierto de Dios. Bastaría invocar la evolución histórica que hemos descrito hasta aquí. Del Cristianismo han salido las ciencias de la Edad Moderna. La fe religiosa ha impulsado más que ha detenido á los hombres de estudio en todos los ramos del saber. La libertad de la ciencia fué en la Edad Media mayor que en tiempo de la Reforma y del luteranismo. Pero sobre todas estas cosas, hay una que la Iglesia mantiene inmutablemente: en el Cristianismo está depositada la eterna é inmutable verdad de la Revelación; dos verdades no pueden existir, por lo cual la contradicción debe depender de un error del método científico. La palabra de Dios es más firme que la palabra del hombre, la autoridad de Dios está por encima del saber y del querer del hombre. Verdad es que el hombre tiene deberes que cumplir, pero también lo es que su libre actividad goza de un campo muy vasto. Puramente «libre de premisas» no hay ciencia alguna, no tan sólo porque está ligada á las leyes del pensamiento y á los principios indemos-

(1) Harnach, *Reden und Aufsätze*, II, 259 y sigs.; Lenz, *Römischer Glaube und freie Wissenschaft*, 1902; Paulsen, *Philophia militans*, 1901, 87 y sigs.

trables del entendimiento y á la confianza en la verdad, sino también porque toda la personalidad, todo el modo de concebir el orden universal influye inadvertidamente en el espíritu del hombre de estudio. Esto es cierto, así en los hombres de ciencia incrédulos y escépticos, como en los creyentes y religiosos (1). Por la parte de los católicos, León XIII demostró que la infalibilidad del Papa no es un obstáculo para el progreso de la ciencia. El mismo dió nuevo impulso á los estudios filosóficos, abrió los archivos del Vaticano, recomendó el estudio de la historia, instituyó la comisión de estudios bíblicos y exhortó á la libre investigación y á la crítica concienzuda. «He ahí un Papa seguro de la fe, que nada teme de la ciencia, que pide á ella misma su luz, y la pone en condiciones de dar testimonio de la verdad (2).»

40. Solicitud por el arte.—Queda todavía por tratar un vasto asunto, unido con la ciencia, y de grande importancia para el desenvolvimiento de la civilización: el *arte*. El arte es al mismo tiempo un criterio para juzgar el estado moral y religioso de un pueblo, de una sociedad. En el arte de los indos, de los caldeos, de los babilonios, de los egipcios, de los sirios, de los griegos, de los romanos se refleja

---

(1) Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, 1899; *Jahresberichte der Görres-Gesellschaft*, 1901-1905; *Liter. Rundschau*, 1901, 1; Güttler, *Wissen und Glauben*, 2 1904; Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1899, 32 y sigs.; 1900, y sigs.; 1903, 333, 6; Mausbach, *Apologetische Tagesfragen*, I, 1903, 32 y sigs.; Egger, *Zur Stellung des Katholizismus im 20 Jahrhund.*, 1902; Cathrein, *Glauben und Wissen. Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gevenwart für alle Gebidelten*, 1903; Fonsegrive, *Die Stellung der Katholiken gengenüber der Wissenschaft* (traducción de Schiefer, 2), 1904; Warberg, *Religion und Kultur*, 1904; Kneib, *Wissen und Glauben*, 2 1905. Los temores expresados por los católicos (Ehrhard, *Katholizisumus*, 12) y los protestantes (*Gutachten der theologischen Fakultät zu Strassburg bei Pestalozzi*, *Der geschichtliche Christus*, 1890, 42), esto es, que vaya formándose una especie de paganismo católico en el sentido etimológico de la palabra «y el debilitamiento y la proscripción del trabajo científico sustraiga al protestantismo el humor vital y lo reduzca al nivel de la *religio paganorum*», son razones para excitar á un serio trabajo científico, mas no deben inducir á olvidar en el Cristianismo el factor sobrenatural.

(2) Mignot, *Rev. du clergé franç.*, 15 Sept. 1903, 153; O'Reilly, *Leo XIII*, 1887; Götz y Spahn, *Leo XIII*, 1899, 1905.

toda la vida intelectual de estos pueblos. El arte griego es el que más próximo estaba al Cristianismo. La mitología había ofrecido materia á las maravillosas figuraciones de la plástica y de la arquitectura griega; pero sus productos, así como la religión misma, por lo menos en su período posterior, eran naturalistas, sensuales. Este doble defecto debía hacer prudentes en gran medida, con respecto al arte griego, á los predicadores del Evangelio, que conocían la prohibición del Antiguo Testamento. Las Epístolas de San Pablo dejan ver que el gran Apóstol, tan celoso del culto del verdadero Dios, se entristecía profundamente á la vista de las imágenes idolátricas. Porque la adoración que los paganos tributaban á las obras de sus manos, parecía tan monstruosa á aquel espíritu creyente, que le hacía pensar que la belleza del trabajo artístico servía para aumentar el peligro de la fe. Por el mismo motivo se encuentran juicios semejantes en los Padres (Tertuliano) (1).

Solamente cuando el paganismo hubo sucumbido enteramente con su culto, el arte cristiano, que ya se había empleado en las catacumbas, aunque en proporciones modestas, para la liturgia y para la fe del Salvador, resucitador de la muerte, empezó á ofrecer sus servicios al Cristianismo. Especialmente la veneración de los santos y el desarrollo del culto, contribuyeron á fomentar el arte cristiano, y también á la formación histórica de las leyendas. La lucha de los emperadores bizantinos contra las imágenes tan sólo tuvo un efecto transitorio. La Edad Media alcanzó maravilloso esplendor en la arquitectura, en la plástica y en la pintura. Las catedrales góticas, que se elevan al cielo, las poderosas obras de la plástica, que en parte adornaban y recubrían los espacios, las magníficas pinturas de las escuelas italianas, alemanas, holandesas y españolas suscitan aun hoy la admiración del que las contempla, y demuestran que á la sombra de la Iglesia prospera el arte, ya que los períodos que se distinguen por su

(1) Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen von Hieronymus*, 1879, 126 y sigs.

elevada religiosidad son precisamente los más propicios al desarrollo del arte. En la época del Renacimiento se añadieron motivos profanos, mas también redundaron en servicio del Cristianismo. Especialmente Roma, con los Pontífices mecenatos, fué el centro de la cultura europea, que á todo daba forma y entonación; el Pontificado fué el guía de la civilización [1].

Alejado el arte de la religión, se vió pronto obligado á buscar su inspiración en las profundas tragedias del pesimismo ó en la provocadora pintura del más rudo realismo. «No podemos prever lo futuro, pero pensamos con Lamennais que, si el arte no vuelve á sus grandes fuentes, acabará en su entera ruina [2].»

La Iglesia católica, en esta unión de la fe y de la ciencia con el arte, ha sabido crear una armonía admirable de las fuerzas psíquicas y la unión de todos los creyentes. «En ella, como en verdadera comunidad, todo sentimiento propio, toda la conciencia depende del valor y de la dignidad del individuo, y al mismo tiempo, de la prosperidad y de la belleza, de la plenitud interna de vida, de la majestad y magnificencia del todo; por eso, cuando la Iglesia, como colectividad, obra de la manera descrita, se desarrolla una estupenda riqueza de ideas, florecen la ciencia y las artes, y las más grandiosas manifestaciones del pensamiento y de la acción salen del santuario interno á la luz del día. En tales tiempos fueron engendrados Agustín, Crisóstomo, Tomás de Aquino, Ervino de Steinbach, Dante, Miguel Angel, Rafael, Bossuet,

---

(1) Hettinger, *Timotheus*, 239 y sigs., 249 y sigs., 270 y sigs.; Pastor, *Geschichte der Päpste*, III, 698 y sigs.; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, 1895 y sigs.; Detzel, *Christl. Ikonographie*, 1894, 1896; Fäh, *Geschichte der bildenden Künste*,[2] 1904; Kuhn, *Allgemeine Kunstgeschichte*, 1891-1896; Mâle, *L'art religieux du XIII siècle en France*, 1899; *Rev. d. Deux Mondes*, 1899, III, 176 y sigs.

(2) Janet, *Rev. d. Deux Mondes*, 1889, III, 402 y sigs.; *Univ. cath.*, 1890, 351 y sigs.; *Christentum und Malerei*, «*Hist.-pol. Bl.*», 1895, I, cuad. 9-11; Janssen, *Geschichte*, IV, 15 y sigs., 48 y sigs., 597; Rocholl, *Philosophie*, II, 496 y sigs. Sobre las catacumbas, v. Bougaud, *Die Dogmen des Credo*, 1895, 29 y sigs.; Wilpert, *Die Malerein der Katakomben Röms*, 1904.

Fenelón, Bourdaloue, Massillón, Descartes, Malebranche y una espléndida legión de otros héroes en todo lo que hay de más excelente [1].»

41. **El Vaticano.**—Las frecuentes acusaciones que se hacen á la Iglesia por los modernos historiadores de la civilización y por los protestantes, de que es enemiga del progreso en el orden social y científico, ha dado ocasión al Concilio Vaticano para hacer declaraciones también á este propósito en el capítulo sobre la fe y la razón. El Vaticano enseña: «No sólo la fe y la razón no pueden estar nunca en desacuerdo entre sí, sino que se prestan mutua ayuda, porque la recta razón demuestra los fundamentos de la fe, y cultiva, ilustrada por su luz, la ciencia de las cosas divinas, en tanto que la fe libra y preserva de los errores á la razón y la enriquece de múltiples conocimientos. Por eso la Iglesia está tan lejos de convertirse en obstáculo para el cultivo de las artes y de las disciplinas humanas, que, por lo contrario, de muchos modos lo fomenta y promueve. No desconoce ni desprecia las ventajas que de ellas se derivan para la vida de los hombres, antes bien confiesa que ellas, como emanadas de Dios, Señor de las ciencias, rectamente cultivadas, conducen á Dios, con ayuda de su gracia. Tampoco prohibe que estas disciplinas, cada una en su ambiente, usen de los propios principios y del propio método; pero reconociendo tan justa libertad, procura diligentemente que ellas, combatiendo la doctrina divina, no acojan errores, ó traspasando los propios confines, no vayan á invadir ó perturbar lo que pertenece á la fe [2].»

---

(1) Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 260; *Theol. Quartalschr.*, 1846, 405 y sigs.; Schweitzer, *Geschichte der Skandinavischer Literatur*, II, 1888, 12; *Stimmen aus Maria-Laach*, XXXVI, 1889, págs. 93. V. también la inspirada introducción de Chateaubriand al *Genio del Cristianismo* y las confesiones de Taine y de otros positivistas, en *Ann. de phil. chrét.*, 1895, II, 253 y sigs. Sobre Goethe, Winkelmann, v. Paulsen, *Geschichte*, I, 404. Sobre el uso de ejemplares paganos en el arte y en el culto por vía de asimilación á los principios cristianos, v. Newman, *Ueber die Entwicklung der christl. Lehre*, 381 y sigs.; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste*, I, 767 y sigs.

(2) *Vatic. Sess. 3 de fide cath.*, 4; León XIII, Encícl. *Inscrutabili*, 21 de Abril de 1878. V. también Schwantes, *Kultur und Christentum*, «*Beweis des Glaubens*», 1889; Goyau, Perate, Fabre, *Le Vatican, Les Papes et la civili-*

Así, pues, el Cristianismo y la Iglesia no tienen motivo alguno para temer la historia de la cultura. Otros pueblos, como los chinos, dispusieron antes que nosotros de ciertas invenciones (imprenta, pólvora, brújula), sin que por ello se elevasen á gran florecimiento científico ni á un desarrollo económico. La religión cristiana es la única que, mientras mostraba el camino del cielo, sabía igualmente transformar y mejorar las cosas de la tierra. Los pueblos cristianos marchan hoy también á la cabeza de la civilización. Si por varios conceptos se han emancipado de la influencia de la Iglesia, del Cristianismo, no pueden prescindir, para su gran ventura, de todo el carácter cristiano. Tampoco los modernos pensadores pudieron ni pueden existir sin el Cristianismo. Parece que al mismo tiempo son atraídos y repelidos por él. Todos están en actitud hostil contra el Cristianismo eclesiástico, pero ninguno quiere apartarse de él definitivamente; por lo contrario, todos se ingenian para ponerlo en correlación con sus propios sistemas, y por tal modo, reforzarlo y profundizarlo. En él ven ó sospechan algo que la moderna civilización no puede producir por sí misma [1]. Ni la raza, ni el país, ni el clima, ni la historia pueden explicar esta portentosa manifestación. Jesucristo, centro de la historia del género humano, ha cambiado la faz de la tierra [2]. El es principio y fin, alfa y omega. Sólo cobijados bajo esta bandera, será posible encontrar un camino feliz para salir del caos y miseria de la edad presente y conciliar al mismo tiempo la Iglesia y la civilización [3]. Su afirmación de que permanecerá

sation, traducido al alemán por Muth, 1898; Cathrein, *Katholische Kirche und Kultur*, «*Stimmen aus Maria-Laach*», 1902, 131 y sigs., 362 y sigs.; Spahn, *Leo XIII*, 156 y sigs., 174 y sigs.; Warberg, *Religion und Kultur. Zeitgemässe Betrachtungen eines katholisches Theologen*, 1905; Lachaud, *La civilisation ou les bienfaits de l'Église*, 1890; Zahm, *Leo XIII and science: The catholic University Bulletin*, 1896, 20 y sigs.

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen*, 289; Renán, *Apostel*, 47; Goethe-Eckermann, *Gespräche*, III, 264; Duchesne, *Les origines chrét.*, 468; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 31 y sigs.

(2) León XIII, Encícl. 1 de Nov. de 1900; *Hist.-pol. Bl.*, 1901, I, 15 y sigs.

(3) Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, 6 1896; Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20 Jahrhund. im Lichte der kirchl. Ent-*

entre los suyos hasta el fin de los siglos, nos da la confianza de que Él se mostrará salvador en la hora de la ruina. Estos conceptos explican las frecuentes exhortaciones de León XIII para disponer el camino de la paz y de la felicidad volviendo á la obediencia de la Iglesia y reconociendo el reino sobrenatural de Cristo, que purifica, glorifica y sublima toda la vida natural, y de los urgentes requerimientos de Pío X para instaurar todas las cosas en Cristo. Verdad es que la tierra nunca será un paraíso, verdad es también que las pasiones humanas paralizan el progreso moral; pero sin la religiosa asistencia del Cristianismo sobrenatural, los medios de la civilización moderna jamás llegarán á crear un relativo bienestar del género humano (1). El protestantismo, cuanto más pierde los fundamentos de la fe religiosa en el Hombre-Dios Jesucristo, y más profundamente se sumerge en el racionalismo y en el indiferentismo, con más entusiasmo elogia sus adelantos en el campo de la cultura profana. Nunca debe olvidarse que esta cultura sola jamás hará al hombre feliz, pero por este lado se ve un peligro para los progresos de la Iglesia católica. No es difícil demostrar que las condiciones históricas son causa principalísima de estas tristes manifestaciones; pero así y todo, han de comprender los católicos lo mucho que importa ponerse á la obra, y rivalizar y triunfar enérgicamente, aun en el campo de la cultura profana.

---

wicklung der Gegenwart, [9] 1902; Roesler, *Der Katholizismus, seine Aufgabe und seine Aussichten nach Prof. A. Ehrhard*, 1902.

(1) O'Reilly, *Leo XIII*, 354 y sigs.; Schneider, *Leo XIII*, 169 y sigs.

FIN DEL VOLUMEN SEXTO

Y DE LA «APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO»

NIHIL OBSTAT

El Censor,
JUAN B.ª CODINA

Barcelona, 12 de Noviembre de 1914.

Imprímase:

El Vicario Capitular
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría
LIC. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Scrio. Canc.

ÍNDICE

PÁGS.

CAPÍTULO XI

ESCRITURA Y TRADICIÓN

CAPÍTULO XV

EL CRISTIANISMO Y LA REVELACIÓN